~~Philos. 280.~~

~~Bk. 2270 G293~~

Ph. pr. 1407 X

~~VIII 6.43~~

UB Augsburg

N8<30075160
N8<30075160

Uiber die
ſittliche Güte
aus
unintereſſirtem Wohlwollen

von

Friedrich Heinrich Gebhard.

Gotha,
bei Carl Wilhelm Ettinger. 1792.

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK AUGSBURG

Ausgeschieden
UB Augsburg
12. Jan. 1994

Bayerische
Staatsbibliothek
München

G54/100

An

des Herrn Generalſuperintendents

Löffler

Magnificenz.

Die Erlaubniß, Ihren Namen,

Verehrungswürdiger Gönner,

dieſem kleinen Werke vorzuſetzen, gibt mir, Statt Ihrer, mein Herz mit demjenigen Tone der Unfehlbarkeit, der der Wiederhall nur des tiefſten, wahreſten Gefühls ſein kann, und ich müßte an mir ſelbſt eine ungerechte Gewaltſamkeit begehen, wenn ich dieſe Freiheit erſt noch vor Ihnen rechtfertigen ſollte. Je ge-

ringer in meinen Augen das Verdienſt einer Dankbarkeit iſt, die, um ſich geltend zu machen, nur laut zu werden braucht; deſto unverantwortlicher, dieſes Verdienſtes zu entbehren. Und gleichwohl wäre es bei der erſten, beſten Gelegenheit, einem großmüthigen Wohlthäter zu huldigen, für den Dankbaren möglich, eine kalte Frage von Verzeihlichkeit aufzuwerfen, auf die ſein heißer Wunſch ſchon

längſt

längſt die Antwort gab? Doch, unter allen den Wohlthaten, die ich Ihnen gerührt verdanke, iſt eine, die mir das Intereſſe der Wahrheit und Geiſtesbildung zur theuerſten macht — Ihr herablaſſender, belehrender Umgang; dieſe darf ich Ihnen öffentlich verdanken, darf Ihnen hiermit eine Probe von dem guten Willen, ſie gewiſſenhaft zu benutzen, vorlegen; und ich thue es mit derſelben

 hoch-

hochachtungsvollen Ehrfurcht, welche mir die Dauer Ihres Wohls, ſo wie Ihrer Gewogenheit gegen mich zum Ziele eines meiner liebſten Wünſche macht. —

F. H. Gebhard.

Inhalt.

Einleitung. . . S. 1 bis 10

Erſter Abſchnitt.

Begriff der ſittlichen Güte 11

Zweiter Abſchnitt.

Prüfung des Begriffs der ſittlichen Güte aus reinem Wohlwollen. 40

1. Begriff des reinen Wohlwollens

2. Abhängigkeit des Begriffs einer aus reinem Wohlwollen entſpringenden Sittlichkeit von der practiſchen Vernunft.

3. Untauglichkeit dieſes Begriffs zu einem Prinzipe der Moral.

4. Vergleichung dieſes angeblichen Princips mit dem der practiſchen Vernunft

Dritter Abſchnitt.

Untauglichkeit der Sittlichkeit aus reinem nem Wohlwollen zum oberſten Principe der Moral. 126

1. Unfruchtbarkeit dieſes Princips in Abſicht auf die Selbſtpflichten

2. Un-

2. Unfruchtbarkeit deſſelben in Abſicht auf die Pflichten gegen Gott

3. Innere Gründe

Vierter Abſchnitt.

Uiber den Syncretismus der reinen pract. Vernunft mit dem Eudämonismus S. 227

Vorbericht.

Wenn das eigne Bedürfniß der Unterſuchung, wenn Unbefangenheit und eine Forſchbegierde, die auf dem einmal entdeckten Wege ruhig fortgeht, unbekümmert, auf welches Ziel ſie treffen werde, wenn dieſe für eine Schrift, vorausgeſetzt, daß die übrigen Umſtände nur nicht allzu ungleich ſind, wenigſtens ein günſtiges Vorurtheil erwecken können; ſo darf ich nicht unterlaſſen, etwas von der Veranlaſſung dieſer kleinen Abhandlung zu ſagen.

Der Antikantſche, das Funtamentalprincip der Moral betreffende Aufſatz im Braun-

ſchweiger Journale (Junius 1791) erweckte in mir den Wunſch, meine eigne Uiberzeugung von dieſem Gegenſtande zu befeſtigen, und ich ſchrieb meine Gedanken darüber lediglich in der Abſicht nieder, um ſie mehr zu fixiren, und durch den Verſuch des eignen Nachdenkens mir die Zufriedenheit des Bewußtſeins zu verſchaffen, daß ich mit eignen Augen geſehen hätte. Eine der Reihe nach angeſtellte Vergleichung der Gegenſätze jenes Verfaſſers mit den Kantſchen Sätzen führte mich, wie ich bald merkte, noch mehr in das Labyrinth hinein, aus dem ich mir heraushelfen wollte. Ich hielt mich alſo ledig lich an den Begriff des unintereſſirten Wohlwollens, als des Caracters der ſittlichen Güte, ſuchte ihn zu entwickeln, und das Reſultat dieſer Entwicklung war, freilich nur für mich, ſeine Unſtatthaftigkeit. Das Urtheil einiger pertinenten Richter erklärte

das Product des Drucks würdig, und der Gedanke, daß es wenigſtens nicht viel Unheil anrichten könnte, wenn es auch der Wahrheit nicht viel Gewinn brächte, und, daß ich ſelbſt auf allen Fall nicht viel verliehren würde, da ich nicht viel gewagt hätte, überwand meine Furchtſamkeit. Uibrigens war ich entſchloſſen, mir ſelbſt ganz überlaſſen zu bleiben, und weder Auctoritäten für mich zu ſuchen, noch mich in Widerlegungen einzulaſſen, bis die Bedenklichkeit des Rappſchen Syncretismus für die Reinheit des Syſtems mir den letzten Abſchnitt abnöthigte. Indeſſen hoff' ich, den polemiſchen Ton ſo ſehr, als möglich, herabgeſtimmt, und der Hochachtung, die mein Gegner mir abgewonnen hat, nicht das Mindeſte vergeben zu haben.

Der Wunſch, daß ich zur Sichrung des Eigenthums der Wahrheit wenigſtens zufälliger

Weiſe gewirkt haben möchte, und die Bitte, nicht um Nachſicht, ſondern vielmehr um eine wohlthätig aufklärende Zurechtweiſung — ſie ſind es, womit ich ſchließe. —

Gotha, den 21ten April 1792.

Der Verfaſſer.

Uiber

Ueber die

ſittliche Güte

aus

unintereſſirtem Wohlwollen.

Einleitung.

Jeder aufmerkſame und vergleichende Beobachter der menſchlichen Natur und ihres innern Triebwerks muß die Erſcheinung, die wahrſcheinlich noch lange unerklärt bleiben

wird,

wird, ſehr ſonderbar finden, daß es dem menſchlichen Geiſte von jeher ſo ſchwer wurde, ſich über Begriffe zu beſtimmen, deren Anwendung in concreten Fällen mit der allgemeinſten Uebereinſtimmung der Denker und Nichtdenker zutraf, und daß, nachdem der Unterſuchungsgeiſt dieſe Begriffe nach langem Hin- und Herſchwanken endlich feſtgeſetzt zu haben ſcheint, doch noch ſo viel Mißverſtändniſſe möglich ſind, welche die Vernunft hindern, tiefer in ihr eignes Heiligthum hineinzugehen, und es, zum Beßten der Menſchheit, ungeſtört zu bewohnen. Weder das Gepräge der Schönheit in den Werken der Natur und Kunſt, noch der Adel in den freien Geſinnungen und Handlungen, konnte bei einem nur geringen Grade der Cultur verkannt werden; es gibt Meiſterwerke, über welche das Urtheil eines richtig geleiteten Geſchmacks vor Jahrhunderten entſchieden war, und noch jetzt unabänderlich entſchieden bleibt, ſo wie es Caractere und Handlungen gibt, deren Erhabenheit und Größe wie ein ewig flammender Strahl von den Zeiten des grauen Al-

ter-

terthums bis zur jüngſten Menſchenwelt herab leuchtet; und gleichwohl waren bis jetzt die Aeſthetiker und Moraliſten über die Frage uneins: nach welchen Principien Schönheit und ſittliche Güte beurtheilt werden müſſe. Sollte man nicht in die Verſuchung gerathen, ſich in dem Gemüthe gewiſſe urſprüngliche Regulative zu denken, die den Menſchen, ohne ſein deutliches Bewußtſeyn, mit Sicherheit zu leiten und vor Verirrungen zu bewahren, von der Natur beſtimmt wären? Sollte man nicht glauben, die Natur habe es mit ihm nur auf eine mechaniſchrichtige Wirkſamkeit ſelbſt ſeiner Verſtandeskräfte angelegt, und ihm den Grund dieſer Wirkſamkeit deswegen verbergen, um ihn in einer demüthigen Abhängigkeit von ihren unabänderlichen Einrichtungen zu erhalten? Wenn ich mich gedrungen finde, unter ſo viel möglichen Geſinnungs- und Handlungsweiſen gerade nur dieſe und keine andere für recht, und gut und vernünftig zu erklären und zu wählen, und bei dieſer innerlich zwingenden Macht meines Urtheils und Willens gleichwol

über die letzten Gründe von beiden ganz mit mir ſelbſt im Dunkeln bin; wenn mein geſunder Menſchenverſtand ohne den geringſten innern Widerſpruch den eigentlichen Werth jeder meiner Handlungen nur von der Richtung nach vernünftig erkannten Grundſätzen ableitet, und wenn gleichwol dieſe Grundſätze nach allem Suchen und Forſchen ſich nicht in meinem Gemüthe vorfinden wollen, oder wenn ſie ohne eine ordnende Einheit gleichſam zerſtreut darin umherliegen, wenn mir die oberſte Regel fehlt, wornach ich ſie ſammlen, würdigen, verbinden könnte, um mich mit der ganzen Stärke ihres Geiſtes zu beleben; wenn ich mich ſo in der Gewalt einer inſtinctartigen Vernunft fühle, und mir dabei die Würde einer ſehenden, freien Wahl als das erhabenſte Ziel alles meines Strebens und ſelbſt aller Einrichtungen meiner geiſtigen Natur wünſchen muß; ſo bin ich mir ſelbſt in der That das unerklärlichſte Geheimniß. Aber weiſen uns eben dieſe empiriſchvernünftige Gefühle nicht unabläßig auf die natürliche Obliegenheit hin, bis zu dieſem Ziele, es koſte auch, was es wolle, vorzudringen?

uns durch dieſe Unbegreiflichkeiten; geſchehe es auch mit der Gefahr neuer Verirrungen, zur hellen Lichtgegend hindurch zu arbeiten, und jeden Weg einzuſchlagen, der uns wahrſcheinlich auf den Standpunct führen würde, auf welchem der Geiſt, nicht mehr vom Zwange des bloßen Natur-Bedürfniſſes gepreßt, freier athmen, ganz in der ihm eigenthümlichen Sphäre leben, und ſich zur Erhöhung ſeiner urſprünglichen Selbſtthätigkeit, von jeder blindwirkenden Kraft loswinden könnte. Die Vernunft, ſoll ſie nicht immer nur halbe Vernunft, nur Vernunftinſtinct bleiben, muß ſich ganz entwickeln, muß ganz mit ſich ſelbſt einig werden, und alle ihre Grundſätze müſſen ſich in eine unverkennbare Einheit auflöſen laſſen. Alles, was gut und recht iſt, muß es aus einem ungezweifelten gemeinſchaftlichen Grunde ſein, und eben dieſer gemeinſchaftliche Grund muß alle tugendhafte Geſinnungs- und Handlungsweiſen in dem Mittelpuncte der Tugend unverrückt zuſammenhalten. Doch wozu eine Aufzählung der Gründe, welche das Geſchäft, nach den unentbehrlichen Begriffen und Grundſätzen, der Sittlichkeit zu forſchen, und unermüdet zu forſchen, an-

empfehlen können, da die bisherigen, wenn gleich im Ganzen fehlgeſchlagene Verſuchen doch durch die Aufhellung einzelner verwandter Ideen den philoſophiſchen Scharfſinn mehr, als ſonſt, vorbereitet, und es ihm ſo ſehr erleichtert haben, für das wichtigſte Intereſſe der Menſchheit unfehlbarer zu arbeiten? Ein Syſtem entwickelte das andere, und nachdem der Unterſuchungsgeiſt keine mögliche Wendung, ſich durch die Schwierigkeiten hindurch zu winden, unverſucht gelaſſen hatte, fand er endlich einen Weg, der, wie es ſcheint, ſo gerade vorwärts geht, daß man weit weniger zu befürchten hat, durch unnütze Umſchweiſe wieder dahin geführt zu werden, von wo man ausgegangen war. Wo auf einmal ſo viel Wahrheit, ſo viel Harmonie und Zuſammenhang angetroffen wird, da, ſollte man vernünftiger Weiſe vermuthen, da wird wohl das große bündig zuſammenhängende Ganze ſelbſt zu ſuchen ſein. Und iſt es alſo nicht der Mühe werth, hier auch der leiſeſten Stimme der Vernunft nachzugehen, hieher ſein ganzes Augenmerk zu richten, jeden Mißlaut, der die ſchöne Harmonie ſtören will, ins Reine zu ſtimmen, oder, mit eigentlichen

Worten, durch die Scheidung des Wahren und falſchen in jedem Widerſpruche zur völligern Begründung eines Syſtems beizutragen, das unter allen bisherigen die meiſte Befriedigung zu gewähren verſpricht?

In dieſem Sinne unternahm der Verfaſſer der folgenden kleinen Abhandlung eine Prüfung desjenigen Begriffs der ſittlichen Güte, deſſen weſentlichen Caracter das reine Wohlwollen ausmacht. Dieſer Begriff iſt, wie bekannt, die Grundlage eines Moralſyſtems (wenn man anders eine Verbindung empiriſch-pſycholo= giſcher Sätze ein Syſtem nennen kann) womit der Engländer Smith auf eine Art, die ſeinem Kopf und Herzen gleich viel Ehre macht, das Syſtem der eignen Glückſeligkeit zu ergänzen, den Trieb der Selbſtliebe, um ihn nicht in ſelbſtiſchen Eigennutz ausarten zu laſſen, mit demjenigen der Sympathie oder des Mitgefühls in freundſchaftliche Verbindung zu ſetzen und alſo die Krankheiten des erſtern gleichſam methodiſch zu heilen ſuchte.

Dieſes Moralſyſtem iſt, außer dem Vernünftigen und Erfahrungsmäßigen, was darin liegt, unter allen, die wir kennen, zugleich das **menſchlichſte**; (dieſes Wort in dem Sinne gedacht, nach welchem wir von Pflichten der Menſchlichkeit, im Gegenſatze gegen die Pflichten der Menſchheit reden) es iſt der Pflege zarter Empfindungen, der Unterhaltung einer ſorgſamen Aufmerkſamkeit auf die wohlthätigen Pflichten der Geſelligkeit, und der Gewöhnung an den innigen Genuß der feinſten Vergnügungen ſo günſtig, und trifft mit den ſtrengen Foderungen der ruhigen Vernunft im Materiellen ſo pünctlich zuſammen, daß man aus dieſem allen die feſte Anhänglichkeit an daſſelbe leicht begreifen muß. Indeſſen können dergleichen Empfehlungen uns nicht abhalten, mit dem Auge der Vernunft, deren unveräuſſerliches Eigenthum nun einmal die Sittenlehre, als Wiſſenſchaft im eigentlichen Verſtande iſt (eine Behauptung, die hoffentlich keinem Widerſpruche mehr unterworfen iſt!) mit dem Auge der Vernunft, ſage ich, in die kleinſten Schlupfwinkel einer ſolchen Theorie zu dringen, und ſelbſt dem edelſten, menſchlichſtem

Triebe

Triebe an dem Geſchäfte der Vernunft nicht eher den geringſten Antheil zuzugeſtehen, als bis er ſich dazu vollkommen gerechtfertigt haben, bis auf das ſtrengſte erwieſen ſein wird, daß er dieß Territorium mit der Vernunft zu theilen oder gemeinſchaftlich mit ihr zu bewohnen Fug und Recht habe.

Vielleicht, daß eine Vergleichung deſſen, was Kant von dem Weſen der ſittlichen Güte feſtſetzt, mit dieſem Begriffe des reinen Wohlwollens die Unterſuchung theils erleichtert, theils anziehender macht, theils, nach dem Alten: Oppoſita juxta ſe poſita magis eluceſcunt, das reinere Syſtem deſto deutlicher in ſeiner Richtigkeit und Vernunftmäſſigkeit darſtellt. Eine ſolche Vergleichung, und eine Art der analytiſch-apagogiſchen Deduction des reinen Wohlwollens auf die vernunftwidrigen Reſultate, worin ſichs am Ende auflöſt, möchte vielleicht die Eigenthümlichkeit ſein, welche den Verfaſſer auszeichnet.

Dieſer Weg der Unterſuchung wird, wenn wir nicht ſehr irren, die Sache auf einer neuen

Seite zeigen, ob es gleich nicht fehlen kann, daß nicht, um des Zuſammenhanges und der Vollſtändigkeit willen, einige ohne Zweifel ſchon längſt, beſſer, als hier, ausgeführte Gründe mit auftreten ſollten. So viel wenigſtens wird jedem Leſer in die Augen fallen, daß der eigne Gang der Ideen durch eine unzeitige Beleſenheit nicht unterbrochen worden iſt, und daß weder geſchworne Partheilichkeit, noch undenkende Nachbeterei die Feder geführt hat.

Erſter Abſchnitt.

Begriff der ſittlichen Güte.

Der Begriff der ſittlichen Güte führt natürlich zurück auf die Frage: Was iſt ſittlich Gut? Und hier ſogleich können wir uns der Befremdung über die Klage nicht erwehren, die man ſo oft, und die noch vor kurzem ein nicht unglücklicher Gegner*) der Kantiſchen Moral geführt hat, daß Kant vergeſſen habe, ſeinen Begriff davon beſtimmt anzugeben. Er hat es an mehreren Stellen mit derjenigen Genauigkeit gethan, die überhaupt alle ſeine Unterſuchungen prägt, und ſo, daß eine nur flüchtige Vergleichung dieſer Stellen nicht die geringſte Dunkelheit zurücklaſſen kann. Wir müſſen ein paar dieſer Stellen anführen. In der Critik der reinen Vern. 3te Aufl. S. 576 ſetzt er den Gegenſtand der bloßen Sinnlichkeit (das Angenehme) dem Gegenſtande der reinen Vernunft, (unter welcher in dieſem Gegenſatze nur die reine praktiſche Vernunft gedacht werden „kann,)

*) Braunſchw. Journ. Jun. 1791.

kann,) das Gute und alſo ſittlich Gute entgegen. „Es mögen noch ſo viel Naturgründe ſein, die „mich zum Wollen antreiben, noch ſo viel ſinnli„che Anreitze, ſo können ſie nicht das Sollen her„vorbringen, ſondern nur ein noch lange nicht „nothwendiges, ſondern jederzeit bedingtes Wol„len, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft „ausſpricht, Maaß und Ziel, ja Verbot und An„ſehen entgegen ſetzt. Es mag ein Gegenſtand „der bloßen Sinnlichkeit (das Angenehme), oder „auch der reinen Vernunft (das Gute) ſein, ſo „giebt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, „der empiriſch iſt, nach, und folgt nicht der Ord„nung der Dinge, ſo wie ſie ſich in der Erſchei„nung darſtellen, ſondern macht ſich mit völliger „Spontaneität eine eigne Ordnung nach Ideen, „in die ſie die empiriſchen Bedingungen hinein„paßt, und nach denen ſie ſogar Handlungen für „nothwendig erklärt, die doch nicht geſchehen ſind, „und vielleicht nicht geſchehen werden, von allen „aber gleichwohl vorausſetzt, daß die Vernunft „in Beziehung auf ſie Cauſſalität haben könne; „denn ohne das würde ſie nicht von ihren Ideen „Wirkungen in der Erfahrung erwarten.„ Die

„an=

andere ſehr deutliche Stelle in der Grundlegung zur Metaph. d. Sitten S. 36 ſagt: „Wenn die „Vernunft den Willen unausbleiblich beſtimmt, „ſo ſind die Handlungen eines ſolchen Weſens, „die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch „ſubjectiv nothwendig, d. i. der Wille iſt ein Ver„mögen, nur dasjenige zu wählen, was die Ver„nunft, unabhängig von der Neigung als pra„ctiſch nothwendig, d. i. als gut erkennt. Was iſt leichter, als hiernach den Kantiſchen Begrif des ſittlich Guten zu beſtimmen? Es iſt dasjenige, was ein vernünftiges Weſen nicht durch ſinnliche Antriebe gereitzt, nicht blos unter zufälligen Bedingungen, nicht nach einem empiriſch gegebenen Grunde, nicht aus Gehorſam gegen die Ordnung der Dinge, ſo wie ſie ſich in der Erſcheinung darſtellen, ſondern was jenes vernünftige Weſen deswegen will, weil die Vernunft ihm ſagt, daß es ſich ohne Rückſicht auf dergleichen bewegende Umſtände dazu beſtimmen ſoll, was es mit völliger von allen ſinnlichen Reitzen unabhängiger und wohl gar denſelben entgegen wirkender Spontannität der Vernunft, was es alſo nothwendigerweiſe will, wobey es den eigenen Ideen der Vernunft folgt,

folgt, und wovon die Vernunft allein und ungetheilt die hervorbringende Urſache iſt. Man wende dieſen Begrif auf eine ausgemachte beſondere Pflicht an, um das Gewicht und das Bedeutungsvolle einer jeden von dieſen einzelnen Beſtimmungen einzuſehen, und vielleicht auch ſchon vorläufig die Wahrheit derſelben anzuerkennen. Wir wählen dazu die Pflicht der Menſchenbeglückung. Ich ſoll nach der Ausſage dieſer Pflicht zum Wohl jedes Menſchen beitragen, ſo viel ich kann. Iſt dieß wirklich Pflicht für mich, ſo muß ſie es eben deswegen auf eine völlig unbedingte Weiſe ſein. Geſetzt, es wäre in dem Kreiſe von Menſchen, in welchem ich lebe, Niemand da, der meiner Bemühungen um ſein Wohl bedürfte, geſetzt, ich wäre jetzt und würde wahrſcheinlich immer unfähig ſein, auch den geringſten Beitrag dazu zu liefern, ſo daß ich vielmehr ſelbſt nur empfangen, nicht wieder geben könnte, ein Fall, der vielleicht nie Statt gefunden hat, und nie Statt finden wird; bliebe es deswegen nicht für mich, ſo gut als für den Fürſten, in deſſen Hand das Wohl von Tauſenden iſt, die heiligſte Pflicht, zum Wohl jedes Menſchen beizutragen, ſo viel ich kann? können die vorausgeſetz-

ten

ken zufälligen Umſtände mich von dieſer Verbindlichkeit diſpenſiren? Könnte ich mit Einſtimmung meiner Vernunft zu mir ſelbſt ſagen: Du brauchſt dich um das Wohl deiner Mitmenſchen nicht zu bekümmern, du brauchſt an der Befeſtigung und Erhöhung deſſelben keinen Antheil zu nehmen, du darfſt es vernachläſſigen? Darum, weil ich dieſe Pflicht jetzt nicht ausüben kann, noch mehr! darum, weil nach der ganzen Conformation meiner gegenwärtigen Lage die Ausübung derſelben mir wahrſcheinlich mein ganzes Leben hindurch unmöglich ſein wird, darum verliehrt ſie für mich nicht das Geringſte von ihrer Sanction. Die praktiſche Vernunft, daß wir uns der Kantiſchen Worte bedienen, folgt nicht der Ordnung der Dinge, ſo wie ſie ſich in der Erſcheinung darſtellen, formt die Pflichtausſagen nicht nach den Umſtänden des Subjects oder Objects, welches ſie betreffen, gibt ihre Geſetze nicht alsdann erſt, wenn die Befolgung derſelben durch äuſſere Bedingungen möglich wird, oder nimmt ſie wieder zurück, wenn dergleichen Bedingungen ſie unmöglich machen, ſondern ſie macht ſich mit völliger Spontaneität eine eigne Ordnung nach Ideen, in die

ſie

ſie die empiriſchen Bedingungen hineinpaßt; ſie ſetzt eine ſolche Ordnung der Weltdinge und ihrer Umſtände voraus, worin jedes Subject zu jeder Zeit ſich als pflichtfähig denken läßt; ſie ſetzt voraus, daß es unter allen denkbaren Umſtänden für das vernünftige Weſen möglich iſt, pflichtmäßige Geſinnungen zu hegen und auszuüben, und erklärt nun nach ihren ganz eigenthümlichen, mit völliger Spontaneität feſtgeſetzten Ideen der Freiheit und Moralität Handlungen jeder Pflicht für jedes nach jenen Ideen beſtimmte Subject für nothwendig, die doch nicht geſchehen ſind, und vielleicht nicht geſchehen werden, und ſetzt von allen dieſen Handlungen voraus, daß ſie, die Vernunft in Beziehung auf dieſelben Cauſſalität haben könne, oder daß dieſe Handlungen ein möglicher Gegenſtand der freien, moraliſchen Thätigkeit ſind. Denn ohne das würde ſie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.

Wenn die Unmöglichkeit davon, daß die Umſtände, in denen ſich das moraliſche Subject befindet, jemals dieſe oder jene pflichtmäßige Handlungsweiſe erlauben würde, entſchieden wäre, wie könnte die Vernunft dieſem Subjecte dieſe

Hand-

Handlungsweiſe zur Pflicht machen, ihm vorſchrei-ben, daß es ſo oder ſo handeln ſoll? Denn mit dieſem Sollen muß ich mir denken, daß ich es zu irgend einer Zeit ſoll, und der Gedanke von meinen mora-liſchen Verbindlichkeiten macht mir alſo, ohne Be-denklichkeit, ſie ſei, welche ſie wolle, die Ausſicht und Erwartung nothwendig, daß irgend einmal die Weltumſtände auf eine, dem Pflichtausſpruche meiner Vernunft günſtige Weiſe, zuſammen treffen werden. Aber man verſtehe auch hier den großen Weltweiſen recht. Nicht deswegen, weil ſich der-gleichen für die moraliſchfreie Wirkſamkeit günſti-ge Umſtände erwarten laſſen, nicht deswegen, weil ſie eintreten können und werden, iſt irgend etwas Pflicht; eine ſolche Vorausſetzung und Erwartung macht ſie nicht dazu; ſondern die Vorausſetzung iſt um der Realiſirung der Ideen von Freiheit und Moralität willen nothwendig; ſie hat nur die Di-gnität einer unvermeidlichen Hülfshypotheſe um der anderweit und unabhängig gültigen Theſis willen. Die Theſis iſt Freiheit, Sittlichkeit, mora-liſche Nothwendigkeit oder das unbedingte Sollen; dazu wird eine Welt und eine Lage des Subjects erfordert, in welcher jene moraliſche Nothwendig-

keit nicht blos nach einer, ſondern nach jeder Rückſicht auch phyſiſch möglich ſei, weil etwas, das abſolut unmöglich wäre, und von der Vernunft ſelbſt als abſolut unmöglich gedacht würde, nur von einer Unvernunft als nothwendige Handlungsweiſe geboten werden könnte. Folglich würde ohne jene Erwartung die Vernunft mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen.

Man ſieht leicht, daß hier der Fall ganz anders iſt, als wenn um einer blos theoretiſchen oder wohl gar nur ſpeculativen Vorſtellungsart willen eine anderweitige Vorſtellung nothwendig wird. Hier iſt das Bedürfniß-Conſequenz der theoretiſchen, dort der practiſchen Vernunft, hier theoretiſches, dort practiſches Intereſſe; dort iſt es um die ganze, eigentliche, unerſetzlich zu verliehrende Würde der Menſchheit, hier nur um eine zufällige Auszeichnung der Verſtandeskraft zu thun. Jene Vorſtellungsart, ſcheine ſie noch ſo vernunftmäßig, iſt gleichwohl der Möglichkeit, daß man ſich irre, daß fortgeſetzte Unterſuchungen einſt ganz andere Aufſchlüſſe an ihre Stelle ſetzen, und alſo auch die angenommene Hülfshypotheſe entbehrlich machen werden, unterworfen; jene Vorſtellungsart hilft

blos

blos einer Unbegreiflichkeit ab, deren Löſung nicht das einzige Mittel zur Befriedigung der regen Denkkraft iſt, weil noch immer Gegenſtände genug übrig bleiben, an denen dieſe Denkkraft ſich üben kan. Und womit wäre überdem erwieſen, daß die Vernunft alles begreifen ſoll? Muß ſie nicht vielmehr bei gewiſſen Extremen ſtehen bleiben, über welche ſie nicht hinaus forſchen, bey denen ſie nur die Eingeſchränktheit ihrer Faſſungskraft fühlen kan? Wenn ſie, um ſich das Daſein einer Welt zu erklären, bis zum Gedanken vom Daſein eines nothwendig wirkenden Weſens aufſteigt, oder ſich in das Innere eines abſoluten Grundes der Erſcheinungen hinabſenkt; was thut ſie wohl mehr, als daß ſie den einen Stein des Anſtoßes bis zum andern fortwälzt, ſich mit dem geheimnißvollen Gedanken von einem abſolut nothwendigen, d. i. einem ſolchen Weſen, nach deſſen Grunde man nicht weiter fragen dürfe, Stillſchweigen über ein früheres Geheimniß auferlegt, oder, indem ſie einen abſoluten Grund der Erſcheinungen annimmt, ſich nur in einer andern Wendung ſagt, was ſie ſchon wußte, daß den Erſcheinungen ein etwas zum Grunde liegen müſſe, was nicht wieder in etwas Andern gegründet ſein könne? Die practiſche Vernunft hingegen gebietet, und ſie gebietet unbedingt,

und keine Kunſt der ſophiſtiſchen Uiberredung oder der gefliſſentlichſten Selbſttäuſchung iſt im Stande, ſie und ihre Rechte zu vernichten; ſelbſt der geübteſte Scharfſinn vermag es nicht, die ihm, ſo wie dem gemeinſten Menſchenverſtande, inwohnenden Ideen der Freiheit und Moralität hinwegzuvernünfteln; ſelbſt der verworfenſte Böſewicht wagt es nicht, dem Geſetze, das ihm Tugend anbefahl, den Drang ſeiner äuſſern Lage und die Allgewalt ſeiner Begierden als ein volles Gegengewicht entgegen zu ſetzen, allenfalls nur ſich damit zu entſchuldigen, nur das Mitleid und die ſchonende Verzeihung ſeines Richters zu verdienen. Die Vernunft gebietet zu handeln, und genau ſo und nicht anders zu handeln. Gibt es aber keinen Schauplatz, auf welchem das von ihr ausgeſtattete Subject ſo handeln kan, iſt keine Verbindung von Zeitumſtänden denkbar, worein dieſe ihre Handlungsweiſe paßte, ſo gebietet ſie vergeblich, ſo wird ſie ſich ſelbſt lächerlich, ſo vernichtet ſie ſich ſelbſt. So wenig ſie ſich alſo von ſich ſelbſt losſagen kan, ſo wenig kan ſie die Erwartung aufgeben, daß die äußern Bedingungen die Realität ihrer weſentlichen Ideen begünſtigen werden.

Nach

Nach der vorliegenden Kantiſchen Erklärung kan kein Naturgrund, kein ſinnlicher Antrieb das Sollen beſtimmen, wenn ſie auch noch ſo viel Einfluß auf das wirkliche Wollen hätten. Beſtimmten ſie das Sollen, machten ſie irgend eine Handlung zur Pflicht, ließe ſich aus der Einſicht in einen Naturgrund oder aus dem Gefühle eines ſinnlichen Antriebes eine wirkliche Verbindlichkeit ableiten, ſo würde das Wollen, der Entſchluß zu der Handlung, wozu ſie antreiben, und die Ausführung dieſes Entſchluſſes nothwendig. Im entgegengeſetzten Falle iſt das Wollen, welches ſie hervorbringen, bedingt, und ſtreitet alſo mit dem Weſen der Pflicht, welches in einem unbedingten Gebieten beſteht.

Es ſey mir erlaubt, zur Erläuterung dieſer Behauptung die Anwendung auf ein paar bisherige Syſteme zu machen. Das erſte ſei das Syſtem der eignen Glückſeeligkeit. Da es die eigne Glückſeeligkeit des Handelnden zum objectiven Grunde des Wollens macht, ſo gründet es ſich auf die Beobachtung des der menſchlichen Natur eigenthümlichen Triebes der Selbſtliebe, und macht alſo die Selbſtliebe als einen Naturgrund zum rechtmäßigen

 gen

gen Elaten der Pflicht. Soll es nicht mit ſich ſelbſt uneins werden, ſo muß es ſeinem oberſten Princip gemäß eine Handlung nur in ſo fern für gut erklären, als ſie zur Glückſeeligkeit des Handelnden beiträgt; und da gleichwohl die Selbſtliebe nicht blind wirken ſoll, weil ſonſt alle Moralität von ſelbſt wegfiele, ſo muß das Subject nur in ſo weit zum Handeln verbunden ſein, als ſeine Einſicht in dieſen Naturgrund reicht, als es die Verbindung der Handlung mit ſeiner Glückſeeligkeit begreift. Wenn man nun auch zugibt, daß die Selbſtliebe ein allgemeiner Trieb der menſchlichen Natur ſei, zugibt, daß er vermöge dieſer ſeiner Allgemeinheit als ein weſentlicher Caracterzug der menſchlichen Natur die Verbindlichkeit zu denjenigen Handlungen erzeugen könne, zu welchen er antreibt; ſo wird wenigſtens in concreten Fällen die Kraft dieſer Verbindlichkeit wieder verlohren gehen. Denn wie, wenn der bequeme, oder ununterrichtete Freund der eudämoniſtiſchen Tugend ſeine Pflichtverſäumniß damit entſchuldigte, daß ihm in dieſem Falle die Beziehung der angeblichen Pflicht auf ſeine Glückſeeligkeit nicht eingeleuchtet habe, und noch bis jetzt nicht einleuchte?

Kan

Kan man ihm dieſe Entſchuldigung wohl mit der Gegenantwort abſchneiden, daß ſie ihm gleichwohl hätte einleuchten ſollen? Kan der Mangel dieſer Einſicht nicht nothwendige Folge aller der unabänderlichen Umſtände ſein, die die Faſſungskraft und Application ſeines Geiſtes für dieſen Fall und dieſe Uiberlegung unzulänglich machten? Wie kan man darauf beſtehen, daß er ſollte, was für ihn phyſiſch unmöglich war? Oder fordert man, daß er für jeden möglichen Fall den Zuſammenhang der Pflicht mit der Beförderung ſeines Wohls zum Voraus als entſchieden annehme, und ſich jedesmal nach dieſer vorläufigen Uiberzeugung entſchließe, ſo fragen wir: woher dieſe von jeder möglichen Pflichthandlung geltende Uiberzeugung? Kan ſie a priori Statt finden? Muß ſie nicht aus der vollzähligen Summe ſo vieler Erfahrungen geſchöpft ſein, als es beſtimmte Pflichtforderungen gibt? Oder wenn die Güte und Pflichtmäßigkeit der Handlungen von der Erfahrung unabhängig ſein ſoll, iſt dann jene noch aus dem Grunde der Selbſtliebe, die ſo oft unwirkſam iſt und ſein muß, erweislich? Geſezt aber, man wollte die Beförde-

rung und Erhöhung der vernünftigen Wirkſamkeit ſelbſt zum feſten Gegenſtande der Selbſtliebe machen, ſo bleiben erſtlich ſo viel andere Neigungen dieſes Triebes, die nicht auf jene Vernunftthätigkeit gehen, unbefriedigt, und dann wird ja ſchon voraus geſetzt, daß Handlungen aus Selbſtliebe vernunftmäßig ſind, daß alſo jede derſelben die vernünftige Thätigkeit befördert, und daß die Beförderung derſelben Quelle der Glückſeeligkeit, und zwar einer für jedes Subject wünſchenswürdigen, allen andern Gattungen angenehmer Gefühle vorzuziehenden Glückſeeligkeit iſt, lauter Grundſätze, von denen man nicht abſieht, woher ſie ihre Gültigkeit erhalten ſollen, da das Intereſſe der Selbſtliebe mit dem Intereſſe der Vernunft nicht nothwendig verbunden, Vernunft und Sinnlichkeit einander heterogen, und die Erfahrung theils nicht competenter Richter iſt, theils auch wegen ihrer Unvollſtändigkeit kein allgemeines und nothwendiges Princip begründen kan. Das Gewiſſen und die Vernunft macht dem Uibertreter der moraliſchen Geſetze zwar Vorwürfe darüber, daß er dem Gewiſſen und der Vernunft zuwider handelte, geſetzt auch, er hätte ſeiner Glückſeeligkeit nicht im

Min-

Mindeſten geſchadet, nicht aber darüber, daß er das angenehme Gefühl der Gleichmuth und Heiterkeit ſeines Geiſtes unterbrach oder zu verſtärken unterließ. Denn ſonſt wäre jede Selbſttäuſchung, die den Foltern des Gewiſſens auszuweichen ſucht, ächt moraliſche Praxis, und nie dürfte das Urtheil: du haſt unvernünftig gehandelt, dem: dadurch haſt du dich unglücklich gemacht; ſondern jedesmal müßte dieß letztere: du haſt dich unglücklich gemacht, dem: Alſo haſt du unvernünftig gehandelt, vorgehen. Wie kan ich darum, weil etwas der Selbſtliebe gemäß iſt, urtheilen, daß es vernünftig war, wenn gleichwohl die Vernunftmäßigkeit deſſelben allein entſcheiden kan, ob es meiner Glückſeeligkeit förderlich, alſo der Selbſtliebe angemeſſen ſei.

Die zweite Anwendung des Kantſchen Grundſatzes, daß kein Naturgrund, kein ſinnlicher Antrieb das Sollen beſtimmen könne, wenn ſie auch noch ſo viel Einfluß auf das wirkliche Wollen hätten, machen wir auf das Syſtem der fremden Glückſeeligkeit. Man trenne es nun entweder vom Syſteme der eignen Glückſeeligkeit, welches, ſo viel wir wiſſen, kein Moraliſt gethan hat, oder

verbinde beyde mit einander wie Smith und Rouſſeau; ſo gründet es ſich auf die Beobachtung eines zweiten der menſchlichen Natur eigenthümlichen Triebes der Sympathie oder des Mitgefühls, und macht alſo dieſen Trieb, als einen Naturgrund zu einem eben ſo rechtmäßigen Elator der Pflicht, als das Syſtem der eignen Glückſeeligkeit die Selbſtliebe. Soll es ſich nicht ſelbſt zerſtören, ſo muß es ſeinem oberſten Princip gemäß eine Handlung nur in ſo fern für gut erklären, als ſie zur Glückſeeligkeit anderer entweder allein, oder wenigſtens mit beiträgt; und da gleichwohl die Sympathie nicht blind wirken ſoll, weil ſonſt alle Moralität von ſelbſt wegfiele, ſo muß das Subject nur in ſo weit zum Handeln verbunden ſein, als ſeine Einſicht in dieſen Naturgrund reicht, als es die Verbindung ſeiner Handlung mit der Glückſeeligkeit anderer begreift. Geſetzt nun, Sympathie wäre erwieſen als ein allgemeiner und folglich nothwendiger Trieb der menſchlichen Natur, geſetzt alſo, ſie könnte vermöge dieſer ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit die Verbindlichkeit zu denjenigen Handlungen erzeugen, zu denen ſie antreibt; ſo läßt ſich abermals zeigen, daß wenigſtens in concreten Fällen die Kraft dieſer Verbindlichkeit wie-

der verlohren gehe. Man dringe noch ſo ſehr dar- auf, daß die Wahrhaftigkeit eine das Wohl ande- rer weſentlich befördernde Geſinnungs- und Hand- lungsweiſe ſei; mir leuchtet das in dieſem oder jenem Falle nicht ein; oder der Anblick des Elen- den rühre mich noch ſo tief, ſporne mich noch ſo ſtark, alle meine Kräfte aufzubieten, um ihn in beſſere Umſtände zu verſetzen; mir ſagen alle mei- ne Uiberlegungen, es ſei gut für ihn, wenn ich, um ihn die Bitterkeit ſeines vielleicht ſelbſt ver- ſchuldeten Elendes noch inniger fühlen zu laſſen, entweder vor jetzt, da ich ihn retten könnte, oder auf immer für ihn unthätig bleibe, ob ich gleich nicht weiß, daß die Umſtände, die mir jetzt ſeine Rettung möglich machen, jemahls wieder eintre- ten werden. Was kan man mir auf dieſe Entſchul- digung antworten? Womit kan man mir die Pflicht, jedesmahl und in jedem Falle der Regel der Wahrhaftigkeit zu folgen, oder jeden Elenden, ſo bald ich kan, zu retten, gegen meine jetzigen Uiberzeugungen beweiſen? Oder, um vor jetzt bey dem Erſtern ſtehen zu bleiben, ſind etwa die Fälle ſelten, in denen die Bekanntmachung der Wahr- heit überwiegenden gegenwärtigen Nachtheil für andre ſtiftet? Kan nicht eine noch ſo vorſichtige

Erklä-

Erklärung, daß die Vorſtellung, an welche ſich ſeine ganze Zufriedenheit hängt, klar bewieſener Irrthum ſei, dieſe ſeine Zufriedenheit mit einem Male zerſtören, ohne daß ſein Blödſinn jemahls erlaubt, an die Stelle jenes Irrthums die richtige Vorſtellung zu ſetzen? Handle ich alſo nicht um der Wahrheit ſelbſt und ihrer Rechte, ſondern um ihres Einfluſſes auf fremde Glückſeeligkeit willen, in wie vielen Fällen werde ich mich wohl an ihre Regel halten dürfen? Man ſetze ſich an die Stelle des Predigers, deſſen Zuhörer aus einem ſehr gemiſchten Haufen beſtehen. Wenn dieſer vor ſeinen jedesmahligen Vorträgen ſich fragen wollte: Wem werde ich mit der Widerlegung dieſes oder jenes Vorurtheils nutzen oder ſchaden? Indeß ich bei den geübtern Denkern eine wohlthätige Revolution bewirke, könnte nicht die andere Hälfte meiner Zuhörer deſto mehr Anſtoß nehmen? Werde ich im Stande ſein, die zerrüttete Ideenfolge der leztern wieder in ihr Geleiſe zu bringen, ſie ſelbſt mit der Wahrheit auszuſöhnen, ſie in den ſichern Beſitz aller ihrer wohlthätigen Wirkungen zu ſetzen, welche der täuſchenden Ruhe des Irrthums das Gleichgewicht halten, oder ſie überwiegen? Soll-

ten

ten dergleichen Uiberlegungen gelten, die bey aller Vorſicht in der Darſtellung, deren ſich der Prediger bewußt iſt, nicht immer ins Reine zu bringen ſind; wie manches religiöſe Vorurtheil würde er, wie ein geheiligtes Idol, unangetaſtet ſtehen laſſen müſſen! Denn den gegenwärtigen, und den bei der unvergleichbar kleinern Zahl der Starken gegen die Schwachen überwiegenden Nachtheil ſieht er beſtimmt voraus; wie er ſich aufheben, erſetzen werde, kan er nicht voraus ſehen. Oder wenn im gemeinen Leben weder die Nützlichkeit, noch Schädlichkeit einer Wahrheit für andere einleuchtet, was ſoll uns dann beſtimmen? Ich ſollte die erſtere einſehen? Wenn man mir beweiſet, daß der Mangel der Fähigkeit dazu nur meine Schuld iſt. Ich ſoll die erſtere für jeden möglichen Fall voraus ſetzen? Aber woher der Grund dieſer Vorausſetzung? A priori nicht; denn hier iſt die Rede von dem, was wirklich erfolgen werde; die Wahrhaftigkeit ſoll ja nur darum, und nur in ſo fern Tugend ſein, als zwiſchen ihr und der Glückſeligkeit anderer eine individuell zu beſtimmende Verbindung Statt findet. Hier läßt ſich weder aus dem Begriffe der Wahrheit und Wahrhaftigkeit, noch des

des Weſens der Glückſeeligkeit ſchließen. Denn in dieſen Begriffen liegt das Verhältniß der erſtern zu den Conjuncturen der wirklichen Welt nicht. Die letztern ſind zufällig, veränderlich und bis zu ihrem geraden Gegentheil veränderlich, und die Wahrheit kan ſich doch gewiß nicht zu der einen Verbindung der Umſtände gerade ſo, wie zur ganz entgegengeſetzten verhalten. Von dieſen Verbindungen der Umſtände aber hängt die Glückſeeligkeit des Subjects, welches ſo oder anders von ihnen afficirt wird, ab. Die Verbindung zwiſchen Wahrhaftigkeit und Glückſeeligkeit anderer kan, ſie wird wahrſcheinlich immer Statt finden? Sie kan es, aber ſie kan es auch nicht; denn die Erfahrung gibt Inſtanzen. Und wer getraut ſich die Fälle, wo die Wahrheit wohlthätig, gegen die, wo ſie ſchädlich war, zu berechnen, das Uebergewicht der erſtern auszumachen, und dadurch jene Wahrſcheinlichkeit zu begründen? eine Wahrſcheinlichkeit, die allenfalls das Sollen erzeugen könnte, welches jene ſchwankende Möglichkeit des quäſtionirten Verhältniſſes der Wahrheit gegen Glückſeeligkeit nicht einmal erzeugen kan. Und wenn ſchon die Wahrſcheinlichkeitsrechnung ſo viel Schwierigkeiten hat,

ſe iſt an eine bündige, ausnahmloſe Allgemeinheit ſowohl der wirklichen, als möglichen Erfahrung gar nicht zu denken. Um deſto unrühmlicher wäre dem Syſtem der Glückſeeligkeit die Nothhülfe, welche ſogleich den deſperabundum medicum verräth, aus der Theologie, nämlich der Satz, daß eine allweiſe Weltregierung die Folgen der Wahrheit zum Beßten des Ganzen und alſo auch des Einzelnen zu benutzen wiſſen werde. Abgeſehen davon, daß der Glaube an eine ſolche Weltregierung die unabhängige Würde der Tugend, und alſo die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des eudämoniſtiſchen Syſtems vorausſetzt; abgeſehen von der Frage: was iſt der Weltregierung höchſter Zweck? iſt er Glückſeeligkeit, oder Tugend? zielt alles auf jene, oder auf dieſe hin? auf jene? wie kan Verbindlichkeit zur Tugend übrig bleiben, wenn beyde ſichtbar mit einander ſtreiten? und wie kan ichs mit der Weisheit der Weltregierung reimen, daß dieſer Streit ſo lange dauert? und daß gewiſſe Theile der Glückſeeligkeit ohne Erſatz ganz aufgeopfert werden ſollen? kan die Intenſion eines Glückſeeligkeitsgefühls den Abbruch in der Extenſion, (wie heterogen Intenſion der Extenſion!) anders, als durch einen Machtſpruch des Selbſtbewußtſeins erſetzen?

Iſt

Iſt Tugend der höchſte Zweck, wie kan ſie ſich zur Glückſeeligkeit nur als Mittel verhalten? oder wenn jener Zweck ein Product beider iſt, wie kan alles auf Glückſeeligkeit allein abzielen? wie kan ich glauben, daß die Allweisheit Gottes die getrennten Folgen der Tugend erweiſe der Regel der Glückſeeligkeit, als der herrſchenden anpaſſen werde? — von allen dieſen Fragen abgeſehen, fragen wir hier nur, ob die allweiſe Weltregierung nicht auch jede Unwahrheit und überhaupt jeden Ausbruch der laſterhaften Geſinnung zum Beßten des Ganzen benutzen werde, und ob dieſer Glaube den Werth der Tugend denjenigen des Laſters gleich mache? — Soll die moraliſche Verbindlichkeit auf ſinnlichen Antrieben beruhen, ſo kan ſie nicht anders, als ſehr ſchwankend und veränderlich ſein, man handle nun um der Glückſeeligkeit anderer allein willen, oder ſehe ſie als von der ſeinigen unzertrennlich an. Jetzt fühle ich mich zum Wohlthun geſtimmt; aber es gibt Stunden der grämlichen Laune, die mich weder meine eignen noch die Bedürfniſſe anderer ſehen, empfinden läßt. Jetzt fühle ich mich ſchon zum voraus in der Freude, den lauten Jammer der Noth geſtillt, die heiſſen Thränen des Dankes entlockt zu haben, unausſprech:

ſprechlich ſeelig; aber es gibt Augenblicke der kalten Unempfindlichkeit, in denen die Phantaſie nicht dienſtfertig, und das Herz nicht weich genug iſt, jene, die Auftritte der Wohlthätigkeit rührend genug zu ſchildern, dieſes, das Rührende derſelben lebendig genug zu empfinden. So eben hat mich die Erfahrung gelehrt, daß der Wohlſtand meiner Mitbrüder unentbehrlich zu meinem eignen Glücke iſt, und ich bin geneigt; dieſe Uiberzeugung feſt zu halten; ein ander Mal lenkt mich der Schmerz über eine koſtbare Aufopferung zum Gegentheile. Dieſer oder jener erſcheint mir von einer ſo vortheilhaften Seite, daß ich ihn meiner eifrigſten Bemühungen um ſein Wohl werth achten muß; dagegen kommen mir zehn andre vor, denen ich es untrüglich anzuſehen meine, daß es Wohlthat für die Welt iſt, ſie in den Feſſeln des Unglücks ferner ſchmachten zu laſſen.

So viel mag genug ſein, um den Kantiſchen Begriff der ſittlichen Güte aus einer Hauptſtelle zu erläutern. Sittlich gut iſt zufolge des Geſagten — nicht das, was der Menſch von Naturgründen getrieben, nicht das, was er bedingterweiſe,

weiſe, aus einem empiriſch gegebenen Grunde will; ſondern was er nothwendigerweiſe, gleichwohl aber mit völliger Spontaneität und Cauſſalität ſeiner Vernunft, kurz! was er deswegen will, weil er ſoll. Folgte die Moralität den ungewiß und veränderlich wirkenden Naturgründen, den wechſelnden empiriſchen Bedingungen, ſo verlöre ſie den Caracter aller Nothwendigkeit; wäre ihre Nothwendigkeit nicht das Product der Spontaneität unſrer Vernunſt, ſo hätten wir den Fatalismus, der ſich unter das Joch des bewußtloſen Muß beugt. Nur ein Wille, der ſich durch das Sollen beſtimmen läßt, handelt nach einer ſehenden Nothwendigkeit.

Dieß Reſultat ſtimmt völlig mit der zweyten oben angeführten Kantiſchen Stelle in der Grundlegung zur Met. der Sitt. überein. „Ein jedes Ding „der Natur, heißt es daſelbſt, wirkt nach Geſetzen. Nur „ein vernünftiges Weſen hat das Vermögen, nach „der Vorſtellung der Geſetze, d. i. nach Principien „zu handeln, oder einen Willen.“ Ein Natur-Geſetz muß in Anſehung ſeines genau beſtimmten Objects der unveränderliche nöthigende Grund der Wirkſamkeit ſein, und dieſer unveränderliche Grund

der

der Wirkſamkeit hört nur dann entweder ganz auf, zu wirken, oder gerade ſo zu wirken, wenn das Object nicht mehr genau daſſelbe bleibt. Denn Naturgeſetze liegen im Weſen der Dinge, ſind nicht blos in äußern Verhältniſſen derſelben gegründet. Die Dinge müſſen unter völlig gleichen Umſtänden nicht nur genau auf dieſelbe Art, ſondern auch unausbleiblich auf andere wirken. Wirken ſie auf dieſelben Objecte nicht immer und unausbleiblich auf dieſelbe Art ſo iſt der Grund der Wirkſamkeit der ſich zu einer andern Zeit offenbarte, entweder gar nicht als Naturgeſetz, oder nicht als Naturgeſetz in Anſehung dieſer Objecte anzuſehen. So bringt es das Geſetz der Schwere mit ſich, daß jeder Körper ſich ſenkrecht nach der Erde zu bewege, wenn ihn nicht eine äußere Gewalt daran hindert. Und nun fragt ſich, ob die ſinnlichen Antriebe, wenn man ſie nach dieſem Begriffe anſieht, auch nur in Anſehung der materialen Güte der freien Handlungen (denn zur formalen Güte derſelben gehörte auch noch die Einſicht in dieſe ſinnlichen Beweggründe) für Naturgeſetze erklärt werden können? Sie können es nicht, ſie ſind keine auf dieſe Handlungen gerichtete innere Gründe der Wirkſam-

keit; dieſe Handlungen ſind nicht, wenigſtens nicht ausſchließend das Object derſelben. Denn ſonſt müßten ſie, ſobald dieß ihr Object ihnen vorkäme, und ſobald keine äußere Gewalt die erforderlichen Bedingungen aufhübe, jedesmal und unausbleiblich und auf dieſelbe beſtimmte Art wirken. Aber, wie wenig dieß der Fall ſei, haben wir ſchon oben durch Beiſpiele dargethan. Sympathie ſoll z. B. Naturgeſetz für alle Handlungen der Menſchenliebe ſein. Iſt die Menſchenliebe eine für alle Menſchen ſchickliche Geſinnungsart; warum wirkt ſie nicht in allen unter denſelben Umſtänden gleich ſtark? warum iſt ihre Kraft in manchen beinah unmerklich? Warum zeigt ſie ſich bei demſelben Menſchen das eine Mal mit einer hinreißenden Stärke, das andere Mal im ungleich geringern Grade? Warum afficirt jetzt der Anblick des Elenden auf eine unwiederſtehliche Art, und treibt unaufhaltſam zur Hülfleiſtung, wenn bey einer veränderten Stimmung des Gemüths dieſelbe Scene des Elendes die Saite des Mitgefühls kaum berührt? Freilich, wird man ſagen, die veränderte Stimmung des Gemüths hindert hier die Wirkſamkeit der Natur. Aber einmal findet dieß Hinderniß bey dem unempfindlichen Phlegma nicht einmal ſtatt — und doch hat die Unempfindlichkeit unverkennbaren

Ein-

Einfluß auf den Mangel der menſchenfreundlichen Thätigkeit; zweitens iſt jene veränderte Gemüthsſtimmung keine äußere Gewaltſamkeit, welche nur allein die Wirkſamkeit eines Naturgrundes aufhalten darf. Zwar kann ſie von äußern Umſtänden entſpringen; aber dieſe äußern Umſtände wirken jetzt, indem das Gemüth von ſeiner Sympathie gerührt werden ſoll, nicht mehr. Diejenige heterogene Empfindung, welche die Schnellkraft einer andern mindert, muß aus ihrem eignen innern Grunde reſultiren, welcher mit demjenigen der andern keine Gemeinſchaft hat, ob er ihn gleich modificiren kan. Jener hat ſeine eignen Objecte und ein anderes Gebiet derſelben, als dieſer. Soll alſo dieſer Naturgeſetz für gewiſſe beſtimmte Objecte ſein, ſo muß er durch jenen, der gleichfalls auf ein beſonders Gebiet angewieſen iſt, nicht in der Herrſchaft über ſein Gebiet zerſtört werden. Oder iſt dieſe Störung möglich, ſo kann er nicht Naturgeſetz für dieß Gebiet der Gegenſtände ſein. Sonſt wäre die Natur mit ſich ſelbſt uneins; ſie häbe das eine ihrer Principe durch das andere auf, weil eine ſolche gegenſeitige Wirkſamkeit des einen Triebes nicht bloße Modification, ſondern förmliche Alteration, oder vielmehr Vernichtung des andern iſt.

Die unmittelbare Folge dieſer Ausführung iſt, daß wir das Naturgeſetz für die ſittlich guten Handlungen nicht in der Sinnlichkeit und ihren Trieben zu ſuchen haben, daß dieſe Gattungen der menſchlichen Handlungsweiſe nicht der der Sinnlichkeit von der Natur angewieſene eigenthümliche Wirkungskreiß, und daß weder Selbſtliebe, noch Mitgefühl Quelle der Moralität ſind. Auch könnte die Vernunft, wenn ſie nicht als der eigentlich wirkende Grund einer Handlung angeſehen werden kan, ſondern wenn ſie dieſelbe mit ihrem Räſonnement nur begleitet, keine eigentliche Moralität bewirken. Denn das vernünftige Räſonnement wäre der Handlung nicht weſentlich, wäre nur begleitender Umſtand derſelben, und es würde aus dem begleitenden Auſſerweſentlichen mehr, als aus dem Weſentlichen erfolgen, da es hier nicht aufs Handeln, ſondern auf Moralität des Handelns ankömmt. Alſo nur die Vernunft ſelbſt enthält das Weſen der ſittlichen Güte; nur ſie enthält den unwandelbaren Naturgrund deſſen, was der Menſch als moraliſchfreies Weſen thut; und ſie enthält ihn, nicht in wie fern ſie theoretiſch iſt, nicht durch Speculation und Räſonnement, ſondern in wie fern ſie ſelbſt und allein zur Thätigkeit treibt, alſo practiſch

iſt.

iſt. Als theoretiſche Vernunft wäre ſie nicht Grund des Handelns; als bloßer Grund des Handelns, ohne deutliches Bewußtſein ihres Geſetzes wäre ſie nicht Vernunft; aber als Grund des Handelns mit dieſem deutlichen Bewußtſein iſt ſie practiſche Vernunft. Was nun ſittlich gut ſein ſoll, muß auch practiſch nothwendig, d. h. es muß vermöge der practiſchen Vernunft nothwendig ſein, ein Prädicat, welches ihm nicht gebührte, wenn es von der veränderlichen zufälligen Neigung abhienge. Wäre die menſchliche Vernunft mit dem deutlichen Bewußtſeyn ihres eigenen Geſetzes jedesmal der vollſtändige Grund des Handelns, ſo wären die objectiv guten Handlungen, oder diejenigen Handlungen, welche ſie gebietet, ſie mögen nun wirklich geſchehen, oder nicht, auch ſubjectiv nothwendig; da aber der Menſch als ein thiergeiſtiges Weſen den ſinnlichen Trieben der Vernunft zuwider folgen kan, ſo ſind die objectiv guten Handlungen ſubjectiv zufällig; indeſſen bleiben ſie dem Menſchen doch auch dann, wenn ſeine Vernunft nicht Kraft genug hat, ſie hervorzubringen, moraliſch nothwendig, weil die Vernunft ſich immer ihres Geſetzes bewußt bleibt, und dem Menſchen zu jeder,

 auch

auch unterlaſſenen guten Handlung, geſetzt auch, daß die empiriſchen Gründe zum Gegentheile noch ſo unüberwindlich wären, gleichwohl die bleibende Verpflichtung vorhält und ihm ſtandhaft und unausbleiblich ankündigt, daß er ſie hätte ausüben ſollen.

Sittlich gut nach Kant iſt folglich das, was Gegenſtand der reinen practiſchen Vernunft, oder was practiſch nothwendig iſt. Mit dieſem Begriffe wollen wir nun denjenigen vergleichen, welcher die ſittliche Güte im reinen Wohlwollen beſtehen läßt, und die Richtigkeit des letztern unterſuchen.

Zweiter Abſchnitt.

Prüfung des Begriffs der ſittlichen Güte aus reinem Wohlwollen.

Sittlich gut iſt, was aus reinem Wohlwollen geſchieht. Hier muß vor allen Dingen erörtert werden: Was iſt reines Wohlwollen? Da der Begriff dem Kantiſchen entgegen geſetzt ſein ſoll, ſo kan darunter nicht ein Wohlwollen gemeint ſein,

welches

welches und in wie fern es der reinen practiſchen Vernunft gemäß iſt, oder aus ihr als ſeiner Quelle entſpringt. Denn dann wären beide Begriffe mit einander einſtimmig. Eben ſo wenig kan es das Wohlwollen ſein, das nur in gewiſſer Rückſicht, z. B. nur vom groben Eigennutze, Ehrgeitze u. ſ. w. rein iſt. Denn es würde beinah unverſchämtes Mißverſtändniß ſein, den würdigen Philoſophen, die das Weſen der ſittlichen Güte im reinen Wohlwollen ſetzen, Schuld geben zu wollen, als hielten ſie die bloße Entfernung von jenen groben, ſinnlichen Antrieben ſchon für den poſitiven Caracter der ſittlichen Güte. Rein heißt alſo offenbar ſo viel, als unintereſſirt. Und was iſt nun Unintereſſirt? Das, was von allem Intereſſe frey iſt. Aber das Intereſſe kan abermals doppelt, entweder rein oder pathologiſch ſein. Jenes iſt dasjenige Vergnügen, welches unmittelbar mit der Thätigkeit der Vernunft, in ſo fern ſie der Sinnlichkeit nicht untergeordnet iſt, empfunden wird, alſo das Vergnügen des Bewußtſeins: Du haſt der Vorſchrift der Vernunft um ihrer ſelbſt willen, ohne Ausſicht auf den geringſten Vortheil, vielleicht ſogar mit Aufopferung eines Theils deiner Ruhe, Bequemlichkeit, deines Anſehens oder anderer Glücksgüter ge-

mäß gehandelt, oder handelſt jezt in dieſer Geſinnung. Dies Intereſſe kan es nicht ſein, was der Begriff des reinen, unintereſſirten Wohlwollens ausſchliessen ſoll. Denn es iſt ja das mit der practiſchen Vernunft ſelbſt, bei jedem ihrer Verehrer, der ſich nicht etwa zu einer affectirten, unnatürlichen, überſtoiſchen Apathie bekennen will, weſentlich verbundene Wohlgefallen. Das Bewußtſein, vernünftig zu handeln oder gehandelt zu haben, kan unmöglich anders, als angenehm, beruhigend, herzerhebend ſein. Das pathologiſche Intereſſe iſt ein Gefühl des Wohlgefallens, welches aus der Befriedigung irgend welcher Neigungen und ſinnlicher Antriebe entſpringt, z. B. der Neigung zu ſinnlichen Ergözungen, zur Ehre, Ruhe u. ſ. w. und dies iſt es, was jener Begriff ausſchließt; da aber die Neigungen theils gröbere, theils feinere ſind, und, da, wie wir ſchon eingeſtanden haben, die moraliſche Würde der Philoſophen, welche jenen Begriff vertheidigen, dafür bürgt, daß ſie die ſittliche Güte in etwas höherm, als einer blos gröbern Uneigennüzigkeit ſuchen werden, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß ſie unter einem unintereſſirtem Wohlwollen dasjenige verſtehen

hen werden, welches auch von dem feinſten patha-
logiſchen Intereſſe rein iſt. —

Unſerm Zwecke, der Prüfung dieſes Begriffs,
näher zu kommen, möchten wir vor allen Dingen
fragen: Iſt denn ein unintereſſirtes Wohlwollen
in dieſem jetzt entwickelten Sinn auch nur möglich?
Iſt es möglich, wohlwollend gegen andere geſinnt
zu ſein, und dieſe Geſinnung in Handlungen über-
gehen zu laſſen, ohne die damit verbundene und
daraus entſpringende angenehme Empfindung zu
haben?

Wohlwollen iſt entweder ein reinvernünftiger,
oder reinſinnlicher, oder vernünftigſinnlicher Trieb.
Ein reinvernünftiger? ſo wäre er die Wirkſamkeit
der reinen practiſchen Vernunft ſelbſt — und das
ſoll er ja nicht ſein, weil ſonſt der Begriff der ſitt-
lichen Güte mit dem Kantiſchen völlig harmonirte.
Ein vernünftigſinnlicher? und zwar ſo, daß die
Wirkſamkeit der Vernunft derjenigen der Sinn-
lichkeit gleich iſt? Aber in einem und demſelben Mo-
mente des Handelns kan der Menſch ſich entweder nur
von der Vernunft, oder nur von der Sinnlichkeit be-
ſtimmen laſſen. Indem er blos aus Vernunft und um

der

der Vernunft willen handelt, kan ers nicht eben ſo-wohl aus Sinnlichkeit, oder um ſinnlicher Antriebe willen. Vernunft, in ſo fern ſie Vernunft iſt, iſt nur reine Vernunft. Sinnliches Motiv, in ſo fern es ſinnlich iſt, kan nichts von der Thätigkeit der Vernunft in ſich ſchließen. Alſo Vernunft mit Sinnlichkeit verſetzt, wäre Vernunft und doch auch zugleich Nicht-Vernunft, wäre Sinnlichkeit, und doch auch Nicht Sinnlichkeit; und kurz! in dieſem Sinne ſind vernünftig ſinnliche Triebe etwas Widerſprechendes. Soll alſo das Wohlwollen ein vernünftig ſinnlicher Trieb ſein, ſo iſt er entweder ein urſprünglich der Vernunft eigenthümlicher, den hinterher ein ſinnlicher Trieb begleitet, verſtärkt, oder ſchwächt, aber gleichwohl ſeiner Wirkſamkeit nicht ganz beraubt; oder ſein Sitz iſt urſprünglich die Sinnlichkeit, ſo daß ihn hinterher die Vernunft begleitet, verſtärkt, oder ſchwächt. Im erſtern Falle wäre das Wohlwollen abermals Product der reinen practiſchen Vernunft, und wir haben alſo im Namen Kants nichts gegen ihn einzuwenden, haben ſelbſt dagegen nichts einzuwenden, daß er ſich die Begleitung der Sinnlichkeit gefallen läßt, wenn ſie ihn nicht alterirt, nicht ſchwächt, ſondern verſtärkt. Läßt er ſich aber von ihr alteriren,

ſchwä-

ſchwächen, oder iſt er wohl gar urſprünglich ganz ſinnlich, ſo betrachten wir ihn jetzt, in ſo fern er es iſt, geſelle ſich nun die Vernunft zu ihm oder nicht. Alſo das Wohlwollen als ſinnlicher Trieb — kan es wohl unintereſſirt ſein? Kans ohne Intereſſe ausgeübt werden? Wir wollen ſehen. Mit jedem ſinnlichen Triebe iſt entweder ein angenehmes, oder unangenehmes Gefühl verbunden. Des angenehmen Gefühls ſucht ſich nach einem unausweichlichen Geſetze der Natur der Menſch zu bemächtigen, ſucht ſichs zu erhalten, zu verſtärken, des unangenehmen los zu werden; und dieß Naturgeſetz behauptet ſeine Rechte an ihn, ſobald der Trieb rege wird. Es iſt alſo natürliche Unmöglichkeit, einen Trieb der erſten Gattung in ſich zu fühlen, ihm zu folgen, ohne zugleich den mit dieſer Befolgung deſſelben verbundenen innern Genuß zu ſchmecken: es iſt Unmöglichkeit ſich gegen dieſen Genuß zu ſträuben.

Aber, wird man ſagen, wer behauptet, wer verlangt eine ſolche Unmöglichkeit? Wer verlangt es, daß der Menſch, der ein unintereſſirtes Wohlwollen ausüben ſoll, dieſen Trieb befolge, ohne

das

das damit verbundene Gefühl auf ſich wirken zu laſſen? Nur das verlangen wir, daß man nicht um dieſes angenehmen Gefühls willen handele, daß die Rückſicht darauf und der Vorſchmack davon nicht der beſtimmende, entſcheidende Grund des Handelns werde. Ich ſoll meinem Nebenmenſchen Wohlthaten erweiſen, weil mich das Wohlwollen dazu antreibt, nicht, weil ich mich froh und heiter fühle, und fühlen werde, indem ich ſie ihm erweiſe, oder nachdem ich ſie ihm erwieſen habe: Diejenigen Moraliſten, welche das Syſtem der eignen mit dem der fremden Glückſeeligkeit verbinden, müſſen bei einer Handlung des Wohlwollens die dabey wirkſame Erwartung billigen, daß jede gute That, wenn ſie auch unmittelbar auf das Wohl anderer abzweckt, endlich doch zum Wohl des Handelnden ſelbſt beitragen werde. Doch mit dieſem haben wir jetzt nichts zu thun, da die andere Parthei das Syſtem derſelben als ein Syſtem des intereſſirten Wohlwollens demjenigen des unintereſſirten entgegen ſetzen könnte. Aber wenn ſich auch die Einbildungskraft von der Vorſtellung, oder vielmehr, wenn das Herz ſich von der Vorempfindung der Wolluſt losreiſſen könnte; die jede gute, beſon-

ſonders menſchenfreundliche Handlung unmittelbar belohnt, ſo muß doch jeder angebliche Freund des unintereßirten Wohlwollens, wenn es nicht blind ſein ſoll, mit einer beſtimmten Abſicht dabei zu Werke gehen. Er folgt dieſem Wohlwollen als einem Geſetze ſeiner Natur unter der Billigung ſeiner Vernunft — ſo ſucht er dieſe vernünftige Billigung; denn er würde ihm, ohne ſie und ihr zuwider, nicht folgen; und dann fällt das unintereſſirte Wohlwollen abermals mit der reinen practiſchen Vernunft zuſammen, eben weil eine vernünftige Handlungsart die Hauptabſicht iſt, zu deren Erweiſung der Trieb der Natur nur als Mittel, als erſter Anſtoß führt, befolgt wird. Folgt er dieſem Wohlwollen; ohne auf die Billigung der Vernunft zu ſehen, ohne zu wiſſen, warum er ihm folgt, ſo handelt er blindlings; und an dieſen Fall werden ſich doch wohl jene Philoſophen nicht halten wollen. Denn ſchon das bloße Selbſtbewußtſein: Ich handle darnach, ſchließet nothwendigerweiſe die nähere Beſtimmung des Subjects in ſich: Ich, als Menſch, als vernünftiges Weſen, handle darnach; und dann tritt ſchon entweder die Billigung oder Mißbilligung der Vernunft ein, welche die Bedingung des Handelns oder Nicht-

han-

handelns, und das heißt, Abſicht dabei wird. Soll ich alſo dem Wohlwollen nicht blindlings nicht ohne allen Zweck, und doch auch nicht um der Vernunft willen, oder wenigſtens nicht um dieſer allein willen gemäs handeln, ſo muß ich es thun um des Wohlwollens ſelbſt, und um ſeines innern Weſens willen. Nun iſt aber ſein innres Weſen Wohlgefallen an der Glückſeligkeit anderer, und Wohlgefallen ein angenehmes Gefühl; dieß angenehme Gefühl, das Gefühl dieſes Wohlgefallens muß alſo Zweck beim Handeln ſein, und wenn das iſt, ſo iſt hiermit, wie uns dünket, die Unmöglichkeit eines unintereſſirten Wohlwollens erwieſen. —

Doch wir geben dieſe vorläufige Betrachtung gern Preiß, und gehen lieber in das Verhältniß des reinen Wohlwollens gegen die Vernunft tiefer ein. Indem in dieſes Wohlwollen das Weſen der ſittlichen Güte geſetzt, alſo jenes als die Quelle von dieſer angegeben wird, ſo ſoll es doch wohl nicht erſt eine abgeleitete, ſondern die erſte urſprüngliche Quelle derſelben ſein. Denn aus einer abgeleiteten zu ſchöpfen, wenn die Urquelle eben ſo nah und eben ſo bequem läge, wäre nicht

einmal vernünftig, geſchweige denn ächtphiloſophiſch... Und nun — iſt Wohlwollen auch wirklich die Urquelle der ſittlichen Güte? Kan ich aus jenem dieſe herleiten, ohne daß es mir möglich, ohne daß es ſogar nothwendig wäre, höher hinauf zu ſteigen? Es kömmt hier, wie man ſieht, auf die Frage an: Soll man der Vernunft, oder dem reinen Wohlwollen den Primat zuerkennen? ſoll jene über dieſes, oder dieſes über jene richten? kan ich von jener zu dieſem, oder von dieſem zu jener mit meinen Nachforſchungen übergehen? gibt mir jene, oder dieſes die letzte, ohne weitere Appellation gültige Auskunft? Wenn die Vernunft den Primat in allen übrigen Angelegenheiten des Menſchen ohne Widerſpruch behauptet, wenn ſie im ganzen Reiche der Erkenntniß die letzte Inſtanz iſt, wenn ſelbſt die leiſeſte Ahndung des Gefühls unter ihren Criterien ſteht; ſo läßt ſich ſchon daraus vermuthen, daß ſie auch über die freien Handlungen, die oberſte Stimme haben werde. Indeſſen wollen wir uns bei dieſem analogiſchen Schluſſe nicht beruhigen, der durch die untrügliche Ausſage des Selbſtbewußtſeins beſtätigt wird, daß die Vernunft, weit entfernt, ihre Beſtimmung durch bloſſes Erklären, Begreifen, Speculiren zu ihrer eig=

nen Befriedigung zu erfüllen, weit entfernt, daß das theoretiſche Geſchäft ihr einziges und letztes Ziel wäre vielmehr eben ſowohl practiſch und zwar unmittelbar practiſch iſt. Denn ohne auf die Einſtimmung irgend einer Neigung der Selbſtliebe oder Sympathie zu achten, ohne ſich nach irgend einem Triebe zu richten, und ohne überhaupt mit anderweitigen Principien der menſchlichen Natur zu Rathe zu gehen, gibt ſie dem Menſchen nicht nur Vorſchriften ſeines Verhaltens, ſondern ertheilt auch zugleich dieſen ihren Vorſchriften durch ſich ſelbſt, ohne erborgtes fremdes Anſehen, die gehörige Sanction; und daß alles dieſes von ihrer Seite nicht etwa erſchlichene Anmaßung ſei, dafür bürgt die Erfahrung, daß genaue Befolgung ihrer Vorſchriften ſich gegen jeden Tadel ſchützt, und daß hingegen jeder noch ſo verfeinerte Trieb, jeder noch ſo gefällige, noch ſo bezaubernde Zug der Menſchlichkeit nicht eher in ſeiner ganzen, allgemein geltenden, über allen Argwohn erhabenen Würde mit Gewißheit anerkannt wird, als bis er die Feuerprobe der Vernunft ausgehalten hat. Sollte dieß von jeher allgemein beobachtete Verfahren des unaufgeklärten, ſo wie des gebildetſten Menſchenverſtandes, der über Recht und Unrecht nie zweifel-

haft

haft war, und ſelbſt ohne die Quellen und die Gründe ſeiner moraliſchen Uiberzeugungen zu kennen, wenigſtens das Reſultat derſelben feſt hielt, ſollte dieß Verfahren eine allgemeine Verirrung ſein; ſo wäre ſie dem Menſchen unvermeidlich und nothwendig, und das heißt, ſie wäre für ihn Wahrheit. Empfindſamkeit wird Empfindelei, ſobald ſie die Schranken des ihr zugemeſſenen Grades und ihrer Gegenſtände überſchreitet; Geſelligkeit wird Zerſtreuungsſucht, Wohlthätigkeit Verſchwendung, billiges Nachgeben grobe Ungerechtigkeit gegen ſich ſelbſt — ohne die genauen Vorzeichnungen der Vernunft. Und wenn nur ein geringer Grad der Vernunftcultur erfordert wird, um ſie für die wichtigſte Angelegenheit des Menſchen, die in der unverrückten Handlungsweiſe nach den Regeln des Rechts beſieht, in volle Wirkſamkeit zu ſetzen, jeden Gegenſtand und jede Veranlaſſung des richtigen und harmoniſchen Gebrauchs aller ſeiner Kräfte zu bemerken, zu benutzen, zwar vielleicht mit einer kalten Beſonnenheit, aber doch mit Sicherheit und Gleichmut zu bemerken und zu benutzen; ſo gehört ſchon ein hoher Grad der Verfeinerung dazu, um jene zärtere Triebe ins Leben zu rufen, um ſie für den ganzen Kreis ihrer Geſchäftigkeit zu

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK AUGSBURG

ſtimmen, und ihnen die gehörige Ausdauer zu ver-ſchaffen, damit nicht mit dem erſten Anhauche ihr Ton, wenn er kaum hörbar geworden war, ſich wie-der verliere, die Richtung derſelben ſogleich mit dem erſten Anſtoße ſich auslenke. Alſo Vernunft muß das frühere Princip der menſchlichen Natur für die freien Handlungen ſein, da ſie am leichteſten und erſten für ſie brauchbar iſt. Und leiſtet nicht die Vernunft ohne alle fremde Hülfe, kan ſie nicht we-nigſtens bei dieſem und jenem Subjecte alles das in Abſicht der freien Handlungen leiſten, was kein Trieb, kein Gefühl ohne ſie leiſten kan? Ver-pflichtet ſie nicht, ohne die aufwallende Wärme des Wohlwollens, zur ganzen aus dieſem Wohlwollen er-folgenden Thätigkeit, indeß ohne ihre Ermunterung das Wohlwollen in Gefahr iſt, entweder zu er-matten, oder auszuſchweifen?

Nach allen dieſen Erinnerungen, welche Stim-me verdient, wenn die Frage von Moralität iſt, eher gehört zu werden, die des Wohlwollens, oder die der Vernunft? Vorausgeſetzt, daß der Begriff: Sittlich gut iſt, was aus reinem Wohl-wollen geſchieht, richtig wäre, kan ich nicht wei-ter fragen: Warum iſt das, was aus reinem

Wohl-

Wohlwollen geſchieht, warum iſt deiſes Wohlwollen ſelbſt ſittlich gut? Und wenn ich ſo fragen kan, warum darf, warum ſoll ich nicht? Deswegen, weil dieſe Frage keinen vernünftigen Sinn haben, weil ſie vernunftlos ſein würde? Alſo kömmt es doch bei jeder Frage über Moralität auf die Vernunftmäßigkeit an (nehme man hier die Vernunft im ſtrengern, oder weitern Sinne; in jedem iſt ſie dem bloßen Triebe und Gefühle entgegengeſetzt), und alſo hätten wir wenigſtens für die theoretiſche Vernunft in Sachen der Moralität die ihr gebührende obere Region gewonnen. Aber warum hätte denn jene Frage keinen vernünftigen Sinn? Wenn der Menſchenfreund mehr von der Güte ſeines Herzens, als von den feſten Regeln der Tugend geleitet, ſeine Wohlthaten zum unerſetzlichen Verluſte, nicht nur ſeiner Familie, welche die frühern und geltenderen Anſprüche auf dieſelben Wohlthaten hatte, ſondern auch der Welt, der die unerzogenen und unverſorgten einſt durch dieſe verſchwenderiſche Güte zur Laſt fallen, wenn ein ſolcher Vater ſeine Wohlthaten an jeden Bedürftigen der ihm vorkömmt, zerſtreut, wer wird dieß nicht Wohlwollen, und unintereſſirtes Wohlwollen nennen? Aber wer getraut ſichs zu rechtfertigen?

 Wer

Wer wird nicht die Frage nicht nur vernünftig, ſondern auch unerläßlich finden, ob ein ſolches Wohlwollen, ob dieſe Aeuſſerung deſſelben ſittlich gut ſei? Oder ſoll etwa nur die Aeußerung, nicht auch die Geſinnung ſelbſt, deren Erfolg ſie war, einer Prüfung nach höhern Grundſätzen fähig ſein? Eben als ob in der Aeuſſerung mehr, als in ihrem Grunde liegen, der letzte durchaus gut ſein könnte, wenn nur durch ihn die erſtere möglich iſt? Würde nicht eben ſo wohl aus der Vernunft ein unvernünftiger Erfolg, nicht aus jedem an ſich untadelhaften innern Principe eine fehlerhafte Wirkung hervorgehen können? Oder die Möglichkeit davon zuzugeben, müßte wenigſtens der wirkende Grund für ſeine Objecte zu unbeſtimmt, die Richtung deſſelben falſch ſein; und kan und muß um nicht beides mehr beſtimmt werden? —

Alſo auf alle Fälle gibt es ein unintereſſirtes Wohlwollen, welches der berichtigenden Leitung der Vernunft bedarf. Will man aber dieſe Vernunft für die blos theoretiſche anerkennen, ſo frage ich: Was nöthigt ſie denn, dieſe Berichtigung vorzunehmen? Warum kan man den Werth oder Unwerth des unintereſſirten Wohlwollens nicht eben ſo gut, wie tauſend andere Fragen, unentſchie-

ſchieden laſſen? Aber unentſchieden laſſen, ob der Menſch aus unintereſſirtem Wohlwollen handeln darf, und ſoll, oder nicht? ob er durch daſſelbe ſeine ganze eigentliche Würde gewinnt, oder verliehrt? ob er die Moralität, für welche ſein ganzes Weſen, als für ſeine angeborne Beſtimmung ſpricht, in oder außer demſelben zu ſuchen hat? Alſo entſchieden muß werden, weil es hier auf Handeln, und auf fehlerloſe Richtigkeit im Handeln ankömmt. Nothwendigkeit des Handelns, verbunden mit dieſer Regelmäßigkeit deſſelben iſt aber — hier noch nicht die Sache des Wohlwollens; denn hierüber iſt eben erſt die Frage; ſondern der Vernunſt, und zwar nicht der theoretiſchen, ſondern practiſchen; und ſo iſt, dünkt mich, die Subordination des unintereſſirten Wohlwollens unter die practiſche Vernunft klar erwieſen. —

Doch wir dürfen uns der Vollſtändigkeit wegen nicht begnügen, erwieſen zu haben, daß die Vernunft überhaupt die ſittliche Güte des reinen Wohlwollens zu unterſuchen hat, und daß die practiſche Vernunft die höhere Quelle derſelben iſt, daß alſo dieſes Wohlwollen nur erſt durch ſie ſittlich gut wird, ſondern wir müſſen noch einmal beſonders

an die Fälle erinnern, worin es offenbar nicht gut iſt, weil es dem Geſetze der practiſchen Vernunft zuwider läuft, ohne einen höhern Grund angeben zu können. Zwar könnten wir hier auf das kurz vorhergehende Beiſpiel zurückweiſen; aber vielleicht iſt für manchen unſrer Leſer das folgende beinah claſſiſch gewordene noch auffallender.

In der Uiberzeugung, daß es Niemand erfährt, entwende ich einem Manne, der ſo wohlhabend iſt, daß er dieſen kleinen Verluſt unmöglich ſpühren kan, wöchentlich eine kleine Summe, um damit einer ganz armen Familie ein unentbehrliches Bedürfniß zu verſchaffen. Wir wollen die Vorausſetzungen bey dieſem Verfahren die gute Seite deſſelben beſonders aufſtellen.

Erſtlich: Ich ſelbſt werde es Niemanden, weder dem Reichen, dem dieſe Kleinigkeit entwandt wird, noch der armen Familie, welche ich damit unterſtütze, noch auch ſonſt jemanden entdecken; ich befinde mich auch ſo wohl mit jenem, als dieſer und überhaupt mit andern in einem ſolchen Verhältniſſe, daß die Möglichkeit der Geheimhaltung beinah an Gewißheit gränzt. Geſetzt, dieſe Möglichkeit würde nicht jedem andern, wenn er die

Um-

Umſtände kennte, ſo einleuchten, wie mir, ſo kömmt es hier nicht auf objective Wahrſcheinlichkeit der Sache ſelbſt, ſondern zur Moralität des Verfahrens nur auf meine Uiberzeugung an. Denn wornach wird und kann man mich richten, als nach meiner Uiberzeugung, wenn ſie anders nur aus den möglichſt gewiſſenhaften Ueberlegungen entſprungen iſt? Und offenbar, wenn ſonſt nur meine eigne Tugendgeſinnung unwandelbar bleibt, wenn ſie nur nicht etwa, indem ich mir einen falſch verſtandnen Eifer für die Minderung des menſchlichen Elendes erlaube, eine gewiſſe Zweideutigkeit, die leicht in eine völlige Ausartung übergehen könnte, annimmt; für die Tugend anderer kann vermöge des Obigen aus einer Sache, die ganz Sache meines eignen Herzens und Gewiſſens bleibt, kein Nachtheil entſpringen. Ob aber meine eigne Moralität ſicher genug ſei, ob ich nicht etwa werde Böſesthun lernen, damit Gutes herauskomme, ob ſich nicht etwa meine tugendhaften Grundſätze nach und nach einer empiriſchen Klugheit unterordnen werden, darüber kann nur mein Selbſtbewußtſein von der Feſtigkeit und unwandelbaren Aechtheit meiner tugendhaften Geſinnung entſcheiden. Ich traue mir dieſe Feſtigkeit zu, ich habe das leben-

dige Gefühl des Bewußtſeins davon; und warum ſoll ich nun nicht darnach handeln dürfen? Diejenige Tugend wäre doch gewiß wenig werth, die aus Zärtlichkeit gegen ſich ſelbſt ſich nicht auf den ihr angewieſenen Schauplatz wagen wollte, weil ihrer Schönheit vielleicht ein giftiger Hauch nachtheilig werden könnte, den ſie noch nicht den geringſten Grund hat, zu vermuthen, gegen den ſie ſchon durch ſich ſelbſt verwahrt iſt, oder ſich wenigſtens, ſo oft ſie will, verwahren kann. Und ich ſetze ſelbſt den Fall, der mir bis jetzt ganz unmöglich vorkömmt, daß meine Handlung aller meiner Vorſicht ungeachtet, endlich doch bekannt würde, ſo iſt weder meine Ehre in Gefahr, noch darf mein Beyſpiel andere verführen. Das erſtere nicht — denn eine ſimple Darlegung der Sache ſelbſt, und eine Erklärung meiner guten Abſichten und Geſinnungen, die das Gepräge der Wahrheit an der Stirne trägt, wird mich hinlänglich rechtfertigen. Das andere eben ſo wenig — denn Tugend darf und kann ſich nicht aus bloßen, zumal mißverſtandenen Beiſpielen erbauen, und die Tugend, welche ſich durch ein ſo unſchuldiges Beyſpiel verderben läßt, hat ſchon an ſich wenig innern Gehalt, und

der

der wirklichen Tugend kann man es immer anheim geben, unter denſelben Umſtänden eben ſo zu handeln. —

Zweitens: Ich entziehe (Entwenden ſetzt ſchon eine Unrechtmäßigkeit voraus, die jetzt noch problematiſch iſt) ich entziehe dem Reichen eine Kleinigkeit, die er unmöglich vermiſſen kann. Freilich iſt dieſe Kleinigkeit ſein Eigenthum, und das Recht des Eigenthums iſt unverletzlich. Aber dem klärſten Augenſcheine nach kann er ſie am erſten entrathen, und da alle meine Verſuche, ihn ſelbſt zu dieſer wohlthätigen Abgabe zu vermögen, fruchtlos ſind, ja! da jede fernere Zudringlichkeit ihn in ſeinem hartherzigen Eigenſinne nur noch mehr beſtärken würde, ſo bleibt mir, der ich vielleicht (wenigſtens bin ich davon überzeugt) nur allein das Mittel in der Hand habe, die Translocation der kleinen Summe der erſten Bedingung gemäs zu bewirken, mir, der ich ſelbſt durchaus arm bin, bleibt nichts, als dieſe Pratique übrig. So ſehr es nun auf der einen Seite Wille der Vorſehung iſt, daß er, dieſer Geitzhals, und nicht ich, den ein ſo geringer Uiberſchuß auf eine weit leichtere Art zum thätigen Menſchenfreunde machen konnte,

über dieſe entbehrliche Summe gebieten ſollte; ſo iſt es doch auf der andern Seite der Würde des moraliſchen Weltregierers eben ſo anſtändig, und alſo den vorliegenden Umſtänden nach eben ſo deutlicher Wille deſſelben, daß dieſe Schwierigkeit, welche er meinem Wohlwollen entgegen ſetzte, meinen Verſtand, und Scharfſinn, meine Klugheit und Thätigkeit für die Sache des Wohlwollens deſto mehr intereſſiren ſollte, ſo, wie meine Armuth, verbunden mit meinen gegen die dürftige Familie, und gegen den Reichen ſtatt findenden Verhältniſſen die beſte Aufforderung zu dieſer Tugendäußerung war.

Denn drittens die arme Familie iſt mir, und meines Wiſſens, mir allein von der Seite bekannt, die das Mitleid unverzüglich in Bewegung ſetzen kann. Sie iſt in äußerſt dürftigen Umſtänden, aber das zarte Gefühl für bürgerliche Ehre, welches ſie in einem noch weit edlern Herzen nährt, läßt dieſe Dürftigkeit Niemanden bekannt werden, und würde ſie auch vor mir verborgen haben, wenn ich die Entdeckung davon nicht auf eine zufällige, aber ſolche Art gemacht hätte, daß man mir nun eine nähere Kenntniß der Umſtände nicht weiter entziehen konnte, ohne mich mit einem ungerechten

ten, vielleicht undankbaren Mißtrauen gegen meinen Character zu beleidigen. Dabei bin ich ſelbſt von der lauterſten Herzensgüte und der gänzlichen Schuldloſigkeit der Dürftigen überzeugt. Gott! dieſe Edlen in der Tiefe eines ſolchen Elendes ſchmachten zu laſſen! Nein! ich muß, ich muß ihnen helfen. Ich bin vielleicht der einzige, der zum Werkzeuge der Erleichterung ihres Elendes ausersehen ward; ich vielleicht der einzige, um dieſe Rettung der Familie auf die beſte Art zu bewirken. Aber ich, der Retter ſolcher Nothleidenden, und ſelbſt von allem Vermögen entblößt? O warum traf mich doch nicht das Loos jenes Günſtlings des Glücks? Hinweg mit dieſen Vorwürfen gegen die Vorſehung — ſie iſt allein weiſe, und du! frage nicht, was du, wenn es ihr gefallen hätte, ſein und thun könnteſt, ſondern was du jetzt wirklich thun kannſt und ſollſt. „Ich denke nach, ich ſinne auf Mittel. Ja: ich wills verſuchen, der Armen Mund und Fuß zu ſein. Denn für ſie, und die Meinigen zugleich zu arbeiten — wie wäre das möglich. Selbſt der Erwerb meiner Hände iſt mir ſo ſparſam zugemeſſen. Alſo — vergebens, edle Leidende! ſucht euer Ehrgefühl mich von dieſem Schritte zurück zu halten, vergebens betheuert

ihr

ihr mir, lieber fernerhin eure Laſt zu tragen, als irgend jemanden damit beſchwerlich zu fallen, und dadurch zugleich die Fabel der Stadt zu werden — ich wende mich an jenen Reichen, ich bitte für Unbekannte — er beantwortet mein Flehen mit kahlen Ausflüchten — ich nenne ihm meine Pfleglinge, verſuche alle meine Beredſamkeit für ſie — umſonſt! er weiſet mich endlich mit ſchrecklichen Vorwürfen einer ungezogenen, ſtürmiſchen Zudringlichkeit zurück, und auf immer zurück. Und eine Gabe für das erſte und letzte mal, wozu er ſich gleich Anfangs verſtund, was kan die helfen? Ich muß eine immer fließende Hülfsquelle zu eröffnen ſuchen. Aber hab' ich nicht einen ſo beträchtlichen Theil ſeiner Einkünfte in den Händen? und wie? ſollte ſich nicht ein dienſtfertiger Rechnungsfehler finden, der mir wöchentlich ſo viel entübrigte, um den hartherzigen Reichen wider Wiſſen und Willen zum Wohlthäter zu machen? Wolan! die Anlage dazu gemacht! Und weder der eine ſoll wiſſen, daß er, um die Rechte der Menſchenliebe geltend zu machen, betrogen; nein! auf eine ungefühlte Art genöthigt wird, wohlzuthun, noch auch ſollen es meine Pfleglinge wiſſen, wie ich Rath geſchafft habe. Ich werde ihnen ſagen,

gen, daß der, welcher ihnen die Wohlthat zuflieſſen laſſe, zu edel ſei, um die That ſeiner Herzensgüte bekannt werden zu laſſen, daß dieſe Denkungsart des Mannes mir, ſelbſt den Geretteten ſeinen Namen zu nennen verbiete, und daß die Nichtbefolgung dieſes ſeines Wunſches mir und ihnen unfehlbar das Glück rauben würde, ferner etwas von ihm zu erhalten. Vortreflich! Außer der wirklichen Rettung noch eine glückliche Täuſchung oben drein, die vielleicht mehr werth iſt, als Wohlthat und Rettung ſelbſt. Die Dürftigen ſöhnen ſich, je drückender ihr Elend war, deſtomehr mit der Menſchheit und ſelbſt mit der Claſſe derjenigen aus, gegen welche ſie leicht die Verſuchung eines trübſinnigen Neides hätte reitzen können, fühlen frohe Dankbarkeit gegen zwei Wohlthäter, ſtatt eines einzigen, und frohe Dankbarkeit gegen die Vorſehung, die es ſelbſt den Unvermögenden möglich macht, ihre nothdürftigern Mitmenſchen zu unterſtützen. Aber wohlthun auf Unkoſten des Gewiſſens? aus redlichem Dienſteifer für die einen ein unredlicher Falſarius gegen den andern werden? Aber auch auf der andern Seite, um kein unredlicher Falſarius zu ſein, lieber Unbarmherzigkeiten dulten, lieber Mißmuth und Verzweiflung nähren

und

und zugeben, daß der unſchuldig leidende Tugendhafte an Gott und Welt und Menſchheit irre werde? Hier gilt die unvermeidliche Wahl zwiſchen zwei Extremen, die wenigſtens einander gleich ſind, und — und doch, meine Leſer! verdammt die unbefangene, kaltblütig wählende Vernunft die Unredlichkeit, wenn ſie auch um der Intereſſe der Rechtſchaffenheit ſelbſt willen unentbehrlich ſchiene. Um der einen Tugend willen, ſpricht ſie, ſollſt und darfſt du die andere nicht aufopfern; denn die eine hat eben die Würde und den Werth, wie die andere ſie hat; und darf bei der Würdigung derſelben auf den Grad ihrer Unentbehrlichkeit und Nützlichkeit Rückſicht genommen werden, ſo ſcheint noch dazu Redlichkeit, die jedermann unbedingt das Seinige läßt, der poſitiven Wohlthätigkeit vorzugehen, weil Sicherheit und Möglichkeit eines ungeſtörten Lebens und die unverletzte Ordnung der Welt der Verbeſſerung unſrer Umſtände vorgeht. Daß ein ſeltner Fall der in den meiſten andern Lagen weniger nothwendigen Wohlthätigkeit mehr Gewicht zu geben ſcheint, dieß darf die Regel nicht aufheben, darf für nichts, als Schein genommen werden. So ein ſeltner Fall beweißt nur, daß zwiſchen dieſer Weltordnung und den Re-

geln der Moralität keine vollkommne Harmonie ſtatt finde, daß die Verknüpfung der irrdiſchen Begebenheiten nicht eigentlich auf Tugend gerichtet ſei, und daß der Vernünftige die Widerſprüche der erſtern mit der letztern ſo gut zu vermeiden ſuchen müſſe, als es ihm nur möglich iſt. Iſt es aber unmöglich, dann laſſe er, ſo weh es auch ſeinem fühlenden Herzen thun mag, den Weltlauf gehen, wie er geht, laſſe lieber die Noth und das Elend mit ihren Grauſamkeiten ſchalten, als daß er einen Schritt breit vom Geſetze der Vernunft wiche, und es einer empiriſchen Klugheit aufopfere. Nicht auf Rettung der Unglücklichen, nicht auf Materie, und Object und Erfolg des Handelns iſts mit dieſem Geſetze abgeſehen, ſondern auf die inre Wahrheit und Form und Einheit der wirkſamen Geſinnung. Das Ideal der Heiligkeit gilt nicht bloß für dieſe Spanne unſrer Lebenszeit, ſondern auch für die Ewigkeit. Aber was es einſt ſein wird, muß es ſchon jetzt ſein — Harmonie und Wahrheit; denn ſie kann ſich nicht aus Disharmonie und Unwahrheit entwickeln; und alſo darf dieſer nothwendige Zuſammenhang um ſolcher irrdiſchen Conjuncturen wil-

len, deren Mißhelligkeit ſich einſt ſchon in lauter Wohlklang auflöſen wird, nicht zerriſſen, dem Geſetze der Vernunft unter keinerlei Umſtänden derogirt, kein Syncretismus des Laſters und der Tugend eingeführt und geduldet werden. —

Wir haben alſo geſehen, daß man bei Handlungen des unintereſſirten Wohlwollens nicht nur nach den höhern Grundſätzen der Vernunft fragen kan, und zu fragen verbunden iſt, ſondern auch, daß es wirklich Fälle gibt, in deren ſie mit dieſen leztern geradezu ſtreiten. Denn wir ſehen nicht ab, wie man dem von uns auseinandergeſezten Falle die Möglichkeit abſprechen wollte; Alles darin iſt aus der gewöhnlichen Menſchenwelt; und wenn er ſich zutragen kan, ſo iſt auch die Entſcheidung deſſelben, welche zugleich für die ganze Gattung dieſer Fälle Muſter ſein muß, nicht gleichgültig. —

Ein Begriff muß vor allen Dingen die gehörige Beſtimmtheit haben, und wenn der der ſittlichen Güte aus reinem Wohlwollen erweislich unbeſtimmt iſt, ſo wird er auch deswegen nicht nur der Hülfe der Vernunft bedürfen, ſondern auch überhaupt unzuläßig ſein. Nichts iſt leichter,

ter, als dieß wirklich zu zeigen. Das Unbeſtimmte liegt in dem Caracter des Unintereſſirten. Soll ein unintereſſirtes Wohlwollen ein ſolches heißen, wobei der Handelnde auf ſeine eigne Glückſeligkeit gar keine, oder wobei er nur unter gewiſſen Einſchränkungen auf dieſelbe Rückſicht nimmt? Darf der Zweck der eignen Glückſeeligkeit dem der fremden als Mitzweck coordinirt, oder muß er ihm ſubordinirt, oder muß er ganz ausgeſchloſſen werden? Soll dieſes Wohlwollen ſich als ein unabhängiges Prinzip legitimiren, ſo müſſen dieſe Verhältniſſe ſich aus den Ingredienzen des zu unterſuchenden Begriffs ſelbſt entwickeln laſſen, und, da das Merkmal des Unintereſſirten die Quelle der Zweideutigkeit iſt, ſo bleibt hierzu nur das Weſen des Wohlwollens überhaupt übrig. Aber wie man im Stande ſei, aus dem Begriffe des Wohlwollens überhaupt das Verhältniß der fremden zur eigenen Glückſeeligkeit zu beſtimmen, ſehen wir nicht ab. Wohlwollen heißt wirkſames Wohlgefallen an der Glückſeeligkeit anderer. Nun kan ich das Wohlgefallen an allem dem, was das Leben meiner Mitmenſchen froher macht, eben deswegen äußern, weil das Leben anderer, nebſt den Umſtänden deſſelben mit dem meinigen, einen

 un-

unzertrennlichen Zuſammenhang hat; oder das Wohl anderer wäre ſchon an ſich ſelbſt Gegenſtand meiner Neigung, wenn ich auch keinen Zuſammenhang deſſelben mit dem meinigen vorausſetzte. Im erſtern Falle kan auf dieſen Zuſammenhang überhaupt, das heißt, auf die wechſelſeitige Verbindung des Wohls Aller, auf das Gemeine Beſte Rückſicht genommen werden; oder er wird ſogar bei einzelnen Handlungen gedacht. Da nun eine wechſelſeitige Verbindung des Wohls aller überhaupt nicht Statt finden kan, wenn ſie nicht auch jedes Individuum, und jeden Theil ſeiner Glückſeeligkeit berührt, weil nichts im Ganzen iſt, was nicht in den Theilen wäre; ſo muß auch derjenige, der aus dem Grunde des gemeinen Beſten handelt, in Rückſicht jedes Menſchen auf Glückſeeligkeit, und alſo auch in Rückſicht ſeiner ſelbſt auf eigne Glückſeeligkeit ſehen. Und worin beſteht nun das Unintereſſirte? Darin, daß ich den Zuſammenhang der eignen mit fremder Glückſeeligkeit zwar im Allgemeinen als Grundſatz befolge, nur aber nicht bei jeder einzelnen Handlung dieſen Zuſammenhang zur deutlich gedachten Abſicht nehme, oder mit andern Worten, daß ich mich für andere intereſſiren würde, wenn ich auch

nicht

nicht einſähe, wie und in welchem Grade jetzt, durch dieſen meinen Beitrag zur fremden Glückſeeligkeit zugleich die meinige befördert werde? Sähe ichs in jedem einzelnen Falle ein, könnte ich alſo meinen Grundſatz individualiſiren, ſo gewänne er offenbar an Deutlichkeit. Soll nun Mangel der individuellen Einſicht, alſo Mangel an dieſer Deutlichkeit, das Weſen des unintereſſirten Wohlwollens ausmachen, ſo läge alſo dieſes und folglich auch das daran geknüpfte Weſen der ſittlichen Güte in einer Unvollkommenheit des Verſtandes und der Beurtheilungskraft, und das Reſultat wäre: Sittliche Güte iſt Vollkommenheit des Herzens, die aus einer Unvollkommenheit des Verſtandes entſpringt. Je mehr nun der Verſtand an Vollkommenheit gewänne, je mehr meine Einſichten in den Zuſammenhang der Dinge ſich verdeutlichten, individualiſirten, deſto mehr würde das Herz an Vollkommenheit, an unintereſſirtem Wohlwollen, an ſittlicher Güte verlieren. Wenigſtens erhellet hieraus, daß ein ſolches Princip der Moralität nur für Menſchen von eingeſchränkten Einſichten, nicht für jedes vernünftige Weſen überhaupt, nur für eine Welt, worin Heiligkeit und Tugend noch nicht in ſichtbarer Harmonie ſtehen, nicht aber für eine

künftige Periode, in welcher der Adel der Geſinnung und Handlungsweiſe die unmittelbare Quelle der vollſtändigen Glückſeeligkeit iſt, (ein Verhältniß, welches offenbar in der vollkommnen Welt nicht fehlen darf,) gültig iſt. Doch nein! wird man ſagen, eben weil der Menſch nie, eben weil kein eingeſchränktes denkendes Weſen jeden Zuſammenhang weder dieſer, noch der künftigen Welt überſchauen wird, eben darum iſt unintereſſirtes Wohlwollen für jede Weltperiode das einzigpaſſende Princip der Moralität. Dagegen haben wir zu erinnern, daß erſtlich eine ſolche Einrichtung der künftigen Welt, in welcher die Verbindung zwiſchen Moralität und Glückſeeligkeit für jedes moraliſche Weſen ſichtbar iſt, wenigſtens möglich bleibt, und daß alſo das Princip des reinen Wohlwollens am Ende auf einem Probleme beruhen, das heißt, eben ſo zweifelhaft, als das Problem ſelbſt, bleiben würde. Denn Moralität kan nur mit irrdiſcher Glückſeeligkeit im Widerſpruche ſtehen; aber weder im Begriffe jener, noch dieſer an ſich genommen liegt ein abſoluter Widerſpruch; ſonſt dürften auch hier beide niemals mit einander harmoniſch werden. Iſt es undenkbar, daß beide einander näher rücken, ſich unmittelbarer beſtim-

men,

men, daß der irrdiſche eccentriſche Kreislauf der Dinge ſich in einen concentriſchen umlenkt? Vielleicht wird dieſe Concentricität eben dadurch hier unmöglich, weil diejenigen Weſen und Beſchaffenheiten derſelben, welche aus einer irrdiſchen Welt nicht wegbleiben konnten, aber auch nur für dieſe beſtimmt waren, in die Reihe träten. Aber zweitens: In der moraliſchen Welt muß es dem Menſchen möglich ſein, den ſtrengen Zuſammenhang zwiſchen Moralität und Glückſeeligkeit entweder in allen, oder wenigſtens in mehrern Fällen, als hier einzuſehen. Denn nicht darin beſteht die Unvollkommenheit dieſer Welt, daß dieſer Zuſammenhang nicht durchgängig Statt fände (dies kan nicht bewieſen werden), ſondern darin, daß er uns nicht erſcheint, und daß wir alſo an der Tugend irre werden müſſen. Er muß uns alſo, iſt anders die künftige Welt moraliſcher, als die jetzige, in mehrern Fällen und im höhern Grade ſichtbar werden, und je mehr ers wird, deſto mehr nimmt die ſittliche Güte aus reinem Wohlwollen ab, die aus der Nichteinſicht in dieſen Zuſammenhang ihre einzige Nahrung zieht.

Dieß wäre die Ausführung des erſtern Falles, wenn ſich das Wohlwollen gegen andere wirkſam be-

beweiſt im der Verknüpfung ihres Wohls mit dem meinigen willen. Der andere war: das Wohl anderer wäre an ſich ſelbſt Gegenſtand meines Wohlgefallens, wenn ich auch keinen Zuſammenhang dieſes Wohls mit dem meinigen vorausſetzte. Dieſer Mangel des Zuſammenhanges könnte erſtlich blos negativ; er könnte aber auch zweitens poſitiver Widerſtreit ſein. Negativ — Hier fragt ſich: darf ich für andere ſorgen, ohne an mich zu denken? Warum darf mein Ich nicht — der einzige, beſtändige Zweck meiner Beſtrebungen ſein? Und wenn die Menſchheit anderer für mich eben ſo wohl Zweck ſein ſoll, als meine eigne Menſchheit, ſind dieſe Zwecke einander coordinirt, oder ſubordinirt? Wenn ſie einander coordinirt ſind, ſoll ich jedesmal auf die Erreichung beider ſehen, oder darf mich bisweilen nur der eine beſtimmen? Und im Falle der Subordination, welcher iſt der höhere, welcher der niedere? Darf ich, als Individuum, nur einem andern Individuum, und in welchen Fällen, vorgehen? Und ſoll ich mehrern Individuen immer, oder nur bisweilen, und in welchen Fällen, nachſtehen? findet aber zwiſchen meinem und anderer Wohl ein poſitiver Widerſtreit ſtatt, ſo wird es noch weit ſchwerer, mit dem bloßen Be-

griffe

griffe des Wohlwollens zur deutlichen Löſung unvermeidlicher Bedenklichkeiten zu kommen. Es mag noch ſo edel ſcheinen, wenn der ſittliche Menſch ſich zu Aufopferungen für ſeine Mitmenſchen ſtark und aufgelegt fühlt, dieſe Edelmuth würde ſich gleichwol überſpannen, wenn ſie ſich für andere ganz aufopfern wollte, und ſo würde in dieſer Uiberſpannung nicht mehr Edelmuth ſein. Ja! ſie wäre nicht einmal phyſiſch, oder pſychologiſch-möglich, wenn ſich keine Colliſion der eignen mit fremder Glückſeeligkeit, alſo keine Nothwendigkeit, auf die erſtere zu ſehen, alſo kein Kampf zwiſchen den Entſchließungen für die eine und für die andere denken ließe. Hätte ich mich gewöhnt, oder gewöhnen können, gegen das Vergnügen einer befriedigten, oder gegen den Schmerz einer unterdrückten Begierde gleichgültig zu ſeyn, ſo könnte es meinem Herzen keine Uiberwindung koſten, die Begierden anderer auf Unkoſten der meinigen zu befriedigen, und folglich wäre dieſe Befriedigung derſelben von meiner Seite nichts werth, das iſt, ſie wäre nicht That der Edelmuth. Wo es keinen Widerſtand zu überwinden gibt, da kan auch von keinem Siege die Rede ſein; oder wenigſtens, war der Widerſtand gegen die Kraft unverhältniß-

 mäßig

mäßig gering, ſo verdient der Sieger keinen auszeichnenden Lorbeer, keinen von Seelenadel ertönenden Lobſpruch. Nicht genug alſo, nur zu wiſſen: du könnteſt ſo manchen Theil der Glückſeeligkeit mehr beſitzen, nicht genug, ſich Genüße blos einzubilden. ich muß entweder ſie ſelbſt, oder doch ähnliche ſchon wirklich gehabt haben, wenn das Streben darnach gehörig geſchärft und dadurch Selbſtverleugnung und Edelmuth und unintereſſirtes Wohlwollen möglich werden ſoll. Alſo poſitiver Widerſtreit des Wohls anderer gegen das meinige wäre ganz undenkbar, wenn der Genuß des meinigen nicht ſtatt gefunden hätte, und nicht ſtatt finden dürfte. Und was rechtfertigte meine Vernachläſſigung meiner eignen Bedürfniſſe, da meine Menſchheit an ſich eben ſo viel, als die Menſchheit jedes andern werth iſt, und alſo auch mir ſelbſt werth ſein ſoll, und da überdieß einer ſehr natürlichen Präſumtion zufolge Niemand beſſer, als ich, meine Bedürfniſſe und die Mittel, ſie zweckmäßig zu befriedigen, kennt, Niemand ſtärker, als ich, ſie zu befriedigen geneigt iſt? Kurz! einen durchgängig ununterbrochenen, positiven Widerſtreit fremder Glückſeeligkeit mit der eignen kan man ſich nur erträumen, und dieſer Traum, wenn

er

er den geringſten Halt hätte, machte alles unintereſſirte Wohlwollen zur Täuſchung, ſtatt ihm Wahrheit zu ertheilen.

Alſo nicht durchgängig, nicht ununterbrochen, nur unter beſondern Umſtänden kan und darf beiderlei Glückſeeligkeit ſich aufheben. Welches ſind nun dieſe beſondern Umſtände? Was beſtimmt ſie? Ich könnte z. B. einem andern die unmittelbare Glückſeeligkeit ſeines Geiſtes vermehren; aber ich müßte um ihretwillen mein körperliches Wohlbefinden ſtören laſſen. Ich könnte einem andern einen fortdauernden Genuß verſchaffen; aber ich müßte deshalb für meine Perſon einen ſehr reitzenden gegenwärtigen Genuß aufgeben. Das Wohlwollen treibt mich zum erſtern, die Selbſtliebe zum zweiten. Warum ſoll nun dießmal nicht dieſe, ſondern jenes überwiegen? Weil die unmittelbare Glückſeeligkeit des Geiſtes dem körperlichen Wohlbefinden, und ein fortdauernder dem gegenwärtigen, kurzen, wenn gleich noch ſo reitzendem Genuſſe vorgeht. Aber welches dem andern vorgeht, ſoll ja nicht aus Grundſätzen der Vernunft, ſoll nur aus dem Princip des Wohlwollens beſtimmt werden. Wie?

wenn

wenn nun die Stimme der Selbſtliebe ſtärker, vernehmlicher ſpräche, als die des Wohlwollens? An ſich hat ſie doch das Recht, ein Wort zu ſprechen; und warum nun hier nicht? das Wohlwollen, antwortet man, iſt noch nicht kräftig genug, wenn hier die Selbſtliebe ſtärker ſpricht. Aber was kan ihm den überwiegenden Nachdruck geben? Nach welchem Regulativ muß es geübt, durch welche Hülfskraft bis auf den gehörigen Grad erhoben, wodurch die Aufforderung der Selbſtliebe überſtimmt werden? Wodurch anders, als durch die Vernunft? Aber wenn die Uiberlegungen der Vernunft nur ſpeculativ wären, wenn ſie keine Verpflichtung mit ſich führten, wenn ſie nicht der Selbſtliebe ihr geſetzliches Anſehen entgegen ſetzte, wenn ſie nicht in jedem ſcheinbaren Colliſionsfalle durch dieß geſetzliche Anſehen dem Wohlwollen das Uiberwicht verſchaffen, wie wäre dieſe Cultur des Wohlwollens möglich? Und alſo bleibt dieſes Wohlwollen ohne die practiſche Vernunft ein unbeſtimmtes, ſchwankendes, ja! ſogar unmögliches Princip der Moralität —

Dieß führt uns auf die Bemerkung, daß die ſittliche Güte aus reinem Wohlwollen durchaus uner-

unerklärbar, und das Princip derſelben der Verſtandesdeutlichkeit unfähig, hingegen ſittliche Güte aus reiner Vernunft Etwas ſehr verſtändliches, und dem Subjecte der Moralität angemeſſener iſt. Unverſtändlichkeit aber iſt gegen die Natur eines Princips, und nur ihre Deutlichkeit deſſelben kan es zur Würde eines Princips qualificiren. Könnten wir alſo die erſtere dem des unintereſſirten Wohlwollens mit Grunde vorwerfen, ſo wäre ihm hiermit die angemaßte Würde eben ſo gründlich abgeſprochen.

Princip nenne ich jeden vernünftigen Grund, ſich etwas zu denken, ſo oder anders zu denken, zu handeln, ſo oder anders zu handeln, dasjenige, welches mein Denken und Handeln entſcheidet, oder dasjenige, um deſſentwillen ich denke, oder handle. Dieſer Begriff der nicht etwa Petition aus irgend einem Kantiſchen Werke iſt, iſt hoffentlich das Geringſte, was ſich von einem Principe feſtſetzen läßt, und er wird alſo zur Beurtheilung der Moralität aus unintereſſirtem Wohlwollen gelten müſſen. Daß derjenige Grund, der den Namen eines Princips verdienen ſoll, vernünftig, gedacht, beſonnen ſeyn müſſe, lehrt der gemeinſte Sprachge-

gebrauch, der zwar von Naturgründen, nicht aber von Naturprincipien zu reden verſtattet, ſo lange jene Naturgründe noch nicht durch Begriffe und Worte gefaßt ſind. Wenn ich mich z. B. durch die Selbſtliebe zu einer Thätigkeit ſpornen laſſe, und wenn ſie mich auch einzig und allein zu dieſer Thätigkeit entſcheidet, ſo handle ich zwar aus dem Grunde, aber bey weitem noch nicht aus dem Principe der Selbſtliebe. Nur dann erſt kan man das leztere von mir behaupten, wenn jener Naturgrund durch Beſonnenheit auf mich wirkt, wenn ich mir denſelben, außer dem blinden Gefühle ſeiner Nöthigung, in Begriffen denke, wenn ich mir, darnach zu handeln oder handeln zu wollen, bewußt bin. „Ich bin verbunden, mein Wohl zu befördern, und dem natürlichen Triebe dazu gemäß zu leben.„ Dieſer Satz iſt das Princip der Selbſtliebe. Indeſſen muß dieſe Verbindlichkeit, um rein zu heißen, aus der Selbſtliebe allein reſultiren; das nöthigende Gefühl des Triebes muß alſo zum Bewußtſein kommen, und ſo wird aus dem Gedanken: „Ich fühle mich „durch die Selbſtliebe zur Thätigkeit genöthigt„: Das Princip: „Ich bin durch ſie zur Thätigkeit verbunden„. Ob dieſe Verbindlichkeit ſtreng genug

zeugung binde, ob ſie ſich, da das Gefühl keine Ausſage für alle Fälle an die Hand giebt, indem es jedesmal nur für einen einzigen wirkſam iſt, durch ihre Particularität nicht ſelbſt wieder zerſtöre, unterſuchen wir jetzt nicht. Es iſt uns nur darum zu thun, deutlich zu machen, wie ſich, durch eine richtige oder unrichtige Procedur, der Naturgrund zum Princip erhebt, und daß das letztere jedesmal gedacht und beſonnen ſein muß. Das Prinzip, ſei es theoretiſch, oder practiſch, beantwortet mir die Frage: Warum ich denke, oder handle. Denn es iſt ein Grund des Denkens oder Handelns, und ein vernünftiger Grund. Ein vernünftiger Grund aber ſchließt allemal das: Warum in ſich, und zwar für mich, den Denkenden und Handelnden ſelbſt; denn ſonſt wäre das, was mich zum Einen oder Andern nöthigt, für andere zwar theoretiſcher vernünftiger Grund, d. h. ihnen wäre meine Thätigkeit zwar unter dieſer Vorausſetzung begreiflich, für mich aber wäre es blind wirkender Antrieb, und man könnte in Rückſicht meiner, als des Subjects, keinen vernünftigen Grund prädiciren. Nur der Grund an ſich, nicht aber, in wie fern er vernünftig iſt, gehörte mir an. Soll er mir,

in wieſern er vernünft iſt, angehören, ſo muß ich mir das Warum denken, und zwar vollſtän-ſtändig denken. Wird es nicht gedacht, ſo kan von keinem vernünftigen Grunde die Rede ſein; wird es aber nicht vollſtändig gedacht, ſo iſt dieſer vernünftige Grund nicht entſcheidend; und dann wäre er nicht einmal Grund. Denn er iſt es, nur in wie fern er entſcheidend iſt, und nur von demjenigen Theile des Denkens oder Handels, der durch ihn entſcheidend beſtimmt wird. Dieß gilt ſelbſt von jeder einzelnen Handlung, in wie fern man von ihr behaupten will, daß ſie aus einem Princip geſchehe. Das Subject kan ſich ein ſolches Princip zu eigen gemacht haben; iſt das Princip nicht im Momente des Handelns im wirklichen Bewußtſein, ſo handelt es gleichwohl nicht aus dem Principe. Gibt man zu, daß ein ſolches Princip gedachter, vollſtändig gedachter Grund ſein müſſe, ſo hat man auch ſchon zugegeben, daß Verſtandesdeutlichkeit eine nothwendige Eigenſchaft deſſelben ſei. Denn Vollſtändigkeit des Denkens ohne Deütlichkeit iſt unmöglich. Undeutlichkeit läßt mehreren Merkmale einer Vorſtellung zuſammenflieſſen, läßt das eine derſelben durch das andere

ver-

verdeckt, verdunkelt werden. Folglich wird das eine gar nicht, oder doch nicht als Merkmal, und alſo werden ſie nicht alle, das heißt, ſie werden nicht vollſtändig gedacht. Iſt nun das Princip ſubjectiv, ſo muß der Handelnde wenigſtens alles das darin denken, wodurch es für ihn entſcheidend wird. Soll es aber als objectives dargeſtellt werden, ſo muß ſich alles das daraus entwickeln laſſen, was das Gegründete abſolute für jeden mit der gehörigen Faſſungsgabe verſehenen, begreiflich macht. Dieß verſuche man nun mit dem ſogenannten Principe des reinen Wohlwollens, und es wird ſich bald zeigen, wie wenig es dieſen Namen verdiene.

Wohlwollen ſoll das Wohlgefallen an der Glückſeeligkeit anderer ſein. Wohlgefallen iſt Gefühl eines Vergnügens. Wenn wir nun auch den Caracter des Vergnügens aus der Hand laſſen, da die Philoſophen über das Weſen deſſelben noch ſo uneinig ſind, ſo befinden wir uns doch wenigſtens mit der Moralität in der Dunkelheit der Gefühle; und wenn ein Gefühl als vernünftiger Grund unſres Handelns deutlich gedacht, und dadurch Prinzip der Moralität werden ſoll, wie lange werden wir dann wohl auf

ein Prinzip der Moralität warten müſſen? Was ſagt dieß Gefühl für den Verſtand aus? Wie kan er ſich daraus den Grundſatz für jede Willensthätigkeit bilden? Die Gefühle, ſo wie die Empfindungen, ſollen Vorſtellungen ſein, die in Abſicht ihres Inhalts ſich auf das Subject, nicht zugleich auch auf ein Object beziehen. Aber was hat es mit dieſer ihrer Beziehung auf das Subject für eine Bewandniß? Dadurch, daß die Beziehung auf ein Object von ihnen ausgeſchloſſen wird, verſtehe ich noch immer nichts von ihrer innern Natur, noch nichts von ihren weſentlichen Merkmalen, die ich auffaſſen, und daraus Grundſätze bilden könnte. Ich kenne nur ein Verhältniß, und alſo nur das Aeußere derſelben. Und wenn man ſagt, das Subject verhalte ſich im Gefühle blos leidend, es werde auf eine gewiſſe Weiſe und zwar ohne ſein unmittelbares Zuthun afficirt, hat man nun etwas erklärt, nun ein deutliches Warum der aus dem Gefühle erfolgenden Handlungen angegeben? Warum bleibt die ganze Wirkung des Afficirens nicht im Subjecte? Warum wird das letztere durch das Gefühl außer ſich, zum Handeln getrieben? Iſt es Gegenwirkung gegen den Anſtoß? So müßte dieſe

Gegen-

Gegenwirkung auf das Gefühl ſelbſt, oder auf das Object, welches Veranlaſſung deſſelben war, gerichtet ſein. In beiden Fällen würde die Gegenwirkung aufhören, ſobald das Gefühl aufgehört hat, ſie würde in dem Grade ſchwächer werden, in welchem das Gefühl ſelbſt ermattet, wenn anders das: reactio aequalis eſt actioni hier anwendbar iſt, und, iſt es nicht anwendbar, ſo läßt ſich der Uibergang des Gefühls in Handlungen des Subjects noch weniger begreifen. Hiervon beweiſt die Erfahrung das Gegentheil. Diejenigen, welche ihrer Uiberzeugung nach ſich aus unintereſſirtem Wohlwollen, oder aus Liebe, aus dem Gefühle des Vergnügens über fremdes Wohl ihrer Mitbrüder annehmen, müſſen doch geſtehen, daß ihr Vergnügen an dem Wohl anderer das einmal ſtärker, das anderemal ſchwächer iſt. Jetzt fühlen ſie ſich darin recht innig beſeeligt; zu einer andern Zeit wallt ihr Herz nicht ſo ſichtbar davon auf, ob ſie gleich noch dafür empfindlich ſind. Läßt aber wohl ihre Thätigkeit für andere mit der Lebhaftigkeit des Gefühls nach? Bleibt ſie nicht eben ſo ſtark, eben ſo warmeifrig? Oder wenn der Anblick des Elenden uns nicht mehr in Bewegung ſetzen kan, hört nun auch unſre Sorge

 für

für die Verbeſſerung ſeiner Umſtände auf? Muß hier nicht etwas hinzukommen, was uns ungeachtet der verminderten Stärke des innern Antriebes in Thätigkeit erhält? Offenbar iſt in der geſammten unintereſſirten Thätigkeit mehr, als in dem unintereſſirten Wohlwollen ſelbſt enthalten, und das letztere kan alſo nicht als der vollſtändige Grund der erſtern begriffen werden. Oder will man ſich darauf berufen, daß die ſittlichen oder die Vernunftgefühle ausdauernde Antriebe wären, und daß das Affectmäßige, was ihnen beigemiſcht ſei, nicht zu ihrem Weſen gehöre, ſo fürchte ich, daß man ſich mit dem Begriffe des Vernunftgefühls täuſche. Das moraliſche Gefühl beſteht in der Billigung oder Mißbilligung einer Wirkung der practiſchen Vernunft. Dieſe Wirkung der practiſchen Vernunft geht alſo vor der Billigung oder Mißbilligung vorher, die letztere wird durch die erſtere bewirkt; Denn ſonſt wäre ja nichts da, was gebilligt oder gemißbilligt würde. Alſo iſt es kein ſittliches Gefühl, was mich zur unintereſſirten Thätigkeit antreibt, ſondern jenes wird erſt von dieſer und von dem Bewußtſein derſelben erzeugt. Und wenn das unintereſſirte Wohlwollen ein der practiſchen Vernunft entge-

entgegen geſetztes, oder von ihr unabhängiges Princip ſein ſoll, ſo darf es ſeine Kraft nicht von der practiſchen Vernunft entlehnen. Kurz! das Gefühl dieſes Wohlwollens iſt kein begreiflicher Grund irgend einer aus dem Subjecte herausgehenden Handlung und noch weniger einer perpetuirlichen Thätigkeit deſſelben. Iſt es nun als Grund überhaupt unbegreiflich, ſo kan es auch kein vernünftiger Grund des Handelnden ſelbſt, d. i. kein Princip werden. Dieſes Princip würde ſo ausgedrückt werden: „Handle nach dem Gefühle des Wohlgefallens an der Glückſeeligkeit anderer: oder ſuche dir durch Thätigkeit zum Beſten anderer das Vergnügen an dieſem ihrem Beſten zu verſchaffen:" und dieß Princip würde ſich auf die Erfahrung gründen, daß das Beſte anderer mir Vergnügen macht. Erſtlich wenn ich nach dem Gefühl des Vergnügens handele, wenn ich mirs zum Antriebe dienen laſſen, wenn ichs recht eigentlich ſuchen ſoll, ſo ſieht man nicht, wie mein Beſtreben nach einem angenehmen Gefühle, d. h. nach Vorſtellungen, die um ihrer Beziehung willen auf mich ſelbſt als das Subject geſucht werden, noch unintereſſirt heißen könne, und alſo wäre unintereſſirtes

tes Wohlwollen und das daraus gezogene Princip eine deutliche contradictio in adjecto. Zweytens aber ſoll ja die Thätigkeit aus dem unintereſſirten Wohlwollen als aus ihrem Grunde entſpringen. Nun macht es aber der Begrif dieſes Gefühls nicht deutlich, daß ſie aus demſelben entſpringen könne, und die eigne Erfahrung jedes Wohlwollenden bezeugt, daß ſeine Thätigkeit für andere mit der Schwäche oder Lebhaftigkeit ſeines Wohlwollens oft in gar keinem, noch öfter in einem ſehr ungleichen Verhältniſſe ſtehe. Alſo ſetzt das Prinzip entweder einen zufälligen Zuſammenhang des Gefühls mit den uninterſſirten Handlungen fälſchlich als nothwendig voraus, und baut darauf die Verbindlichkeit zu den letztern, oder es macht ein widernatürliches Hyſteron Proteron, weil es das Gefühl, das erſt die Folge unintereſſirter Handlungen iſt, zum Grunde dieſer Handlungen macht.

Aber wozu, wird man ſagen, braucht mir vor dem Principe deutlich zu ſein, wie die Thätigkeit aus dem Wohlwollen entſpringt? Genug! daß ſie daraus entſpringt, und entſpringen ſoll. Aber das Erſtere, wie wir geſehen haben, beſtreitet die Erfahrung, und wie kan

kan das Andere, oder dieſes Sollen zur Pflicht gemacht werden, ſo lange die Möglichkeit des Erſtern noch nicht erwieſen iſt, erwieſen iſt, daß das Wohlwollen die Fortdauer der Thätigkeit für andere erzeugen kan? Geſezt, die Quelle des Wohlwollens iſt in dem Herzen noch nicht eröffnet, wie erzeugt es ſich? Was kan die Natur des Gefühls dem Verſtande für eine Inſtruction geben, um die gehörigen Mittel zu dieſer Veredlung des Herzens anzuwenden? Will man etwa das natürliche Wohlwollen durch Vernunftgründe wecken, oder mit der Verſicherung, daß Uneigennützigkeit die Süßigkeit des Gefühls als Belohnung mit ſich führe, zuvorkommen? Iſt das Erſtere, ſo frage ich: Warum ſoll der Menſch nicht unmittelbar aus Vernunftgründen handeln, und der Billigung der Vernunft lieber hinterher gewärtig ſein, und warum ſoll die Vernunft nicht als Princip gelten, da das Wohlwollen ohne ſie keins ſein kan? Im zweiten Falle kan, wenn die vorläufige Verſicherung des angenehmen aus der Uneigennützigkeit reſultirenden Gefühls zum Grundſatze angenommen und befolgt wird, zwar die Fertigkeit entſtehen, um dieſes angenehmen Gefühls willen, aber nicht aus demſel-

ben zu handeln. Und ſo wäre es zwar der Zweck, aber nicht der Grund der Thätigkeit. Dieſer muß eher, jener ſpäter gedacht werden. Dieſer iſt ſchon da, jener ſoll erſt zur Wirklichkeit kommen. Der Zweck, in ſo fern er noch nicht erreicht iſt, iſt etwas blos gedachtes; aber der Grund ſoll ja ein Gefühl ſein. Ein blos gedachtes Gefühl iſt noch nicht Gefühl. Und welche Folgen, wenn die Süſſigkeit des Gefühls ſich nicht zu empfinden gibt, wenn das Herz dazu nicht empfindſam genug iſt?

Doch wir haben vergeſſen, die Dienſte der Einbildungskraft noch beſonders in Rechnung zu bringen. Die Einbildungskraft ſtellt dem Menſchen die Früchte ſeiner Bemühungen für andere zum voraus dar, ſie überraſcht ihn mit der Anticipation des Vergnügens, welches er vom Anblick oder Gedanken des durch ihn geſtifteten Guten erndten wird, und in dieſem Vorgenuſſe liegt der Antrieb zu dem, was er thut. Aber wie, wenn ſich der Menſch noch zu rechter Zeit beſinnt, daß dieſer Vorgenuß nur ein voreiliges Product der ſchöpferiſchen Einbildungskraft, oder wenn die Erwartung, daß ſeine Bemühungen zum Beßten anderer Erfolg haben werden, unwahrſcheinlich iſt? Wie

alſo in allen den Fällen, wo der Menſch, ohne die Ausſicht auf Erfolg und Wirkung, nur darum ſeine Pflicht zu thun hat, um ſie zu thun, und gethan zu haben?

Nach allem dieſen müſſen wir bekennen, daß uns das Wohlwollen kein hinreichender Grund der ihm zugeſchriebenen Thätigkeit, daß es mit derſelben in einem ſehr ungleichen Verhältniſſe zu ſtehen ſcheint, und daß wir außerdem bei der unbeſtimmten Natur aller Gefühle nicht abſehen, welche Regeln der Verſtand ſich aus derſelben abſtrahiren könne, um zur Erzeugung der Diſpoſition zum Wohlwollen eine treffende Aſketik zu entwerfen, und es dem Menſchen zum eigentlichen Principe zu machen.

Ein Reſultat deiner Erklärungen, wird man ſagen. So geht es allen denen, die alles auf beſtimmte Begriffe zurückführen wollen. Aber Gefühle laſſen ſich nicht erklären, und alſo auch aus keiner Erklärung derſelben etwas ſchließen. Genug! daß jeder fühlt, wie ihm beim Gefühle des Wohlwollens zu Muthe iſt; genug! daß er ſich der treibenden, ausdauernden Kraft deſſelben, und daß

er ſich dieſer Kraft als Quelle ſeiner Beſtrebungen für andere bewußt iſt. Freilich kömmt für das Handeln nichts darauf an, wofür man den ſtetigen innern Antrieb, wenn er nur regelmäßig treibt, halte; laſſe er ſich in irgend eine Claſſe der innern Triebwerke, die uns bekannt iſt, ordnen oder nicht, die Welt und vielleicht ſelbſt dies oder jenes handelnde Subject verliert dabei nichts; aber die Frage iſt ja hier, ob das unintereſſirte Wohlwollen Princip der ſittlichen Güte, ob es alſo nicht nur Grund der unintereſſirten Thätigkeit, ſondern auch deutlich gedachter Grund derſelben ſein könne. Und um dieſe Frage zu beantworten, bedarf es einer Auflöſung des wohlwollenden Gefühls in einen deutlichen Satz, und zu dieſer Auflöſung, deutlicher Begriffe der caracteriſtiſchen Merkmale dieſes Gefühls. Sind dieſe deutlichen Begriffe, iſt jene Auflöſung unmöglich, iſt es ſogar unmöglich, das quäſtionirte Gefühl als den Grund ausdauernder Beſtrebungen überhaupt darzuſtellen und zu zeigen, wie ſich aus einem ſolchen Grunde das Princip bilde, ſo haben wir bewieſen, was bewieſen werden ſoll, wenn auch noch ſo viele ſich bey dem Bewußtſein vom Gegentheile unſres Reſultats beruhigten.

ruhigten. Sollen wir nun den Verſicherungen eines ſolchen Bewußtſeins trauen? ſollen wir wider die erfahrungsmäßige Natur aller gröbern und feinern Gefühle glauben, daß dasjenige des Wohlwollens gleichmäßig fortdaure, daß das Auf und Niederwallen deſſelben nur zufällig, und ſein wahres Weſen etwas bleibendes ſei, daß es ohne ein berührendes, wenigſtens veranlaſſendes Object, ohne den Anblick von Glückſeligkeit oder Elend entſtehe, wirke und fortwirke? Man gehe alle Gefühle von denen der Sinnlichkeit bis zu denen der Vernunft durch, und frage ſich, ob ſich eines derſelben als bleibender Zuſtand, als ein unvermindertes inres, die Seele ſtets nach einer und derſelben Richtung ziehendes Gewicht, als ein ununterbrochenes Triebwerk zeige? Eine Freude, die nicht augenblickliche, kommende und verſchwindende Luſt wäre, eine Liebe, die ſich nicht im ſchnell entſtehenden und ſchnell vergehenden Wunſche der Vereinigung mit dem Geliebten äußerte, das Gefallen am Schönen und Mißfallen am Häßlichen, welches nicht eines immer wiederholten Anblicks und Gedankens an ſeine Gegenſtände bedürfte, und in gleicher Spannung fortwährte — ſind ſie nicht wider die Natur? Eine gleiche Spannung ohne Halt an den

Extre-

Extremen? Eine ſtets zitternde Saite ohne wiederholte Rührung? Doch das Wohlwollen ſoll nicht als wirkliches Gefühl, ſondern als Dispoſition dazu wirken. Als Dispoſition, das heißt, als Möglichkeit, wäre ſie auch noch ſo nah zu einer Gattung von Empſindungen geſtimmt zu werden? So wäre die bloße Möglichkeit im Stande, etwas wirklich zu machen; es wäre etwas, hier eine gewiſſe Handlungsweiſe, wirklich, weil es möglich iſt. Nein! ſagt ein anderer, nicht wirkliches Gefühl, nicht bloße Dispoſition dazu, aber doch ein unveränderliches Inre, was die Kräfte des Menſchen in Bewegung ſetzt, und doch nicht unmittelbar die Vernunft ſelbſt iſt — was kan dieß anders ſein, als Geſinnung, und ſo eine Geſinnung iſt das Wohlwollen, ſo wie die Liebe und hundert andere innere Triebwerke Geſinnungen ſind. Geſinnung, auf ein Gefühl bezogen, iſt ein zur Fertigkeit gewordenes Gefühl, oder eine Gewohnheit der Seele, ſich von einem Gegenſtande immer auf einerlei Art rühren zu laſſen. So iſt Liebe als Geſinnung die Gewohnheit der Seele, ſich von dem Geliebten ſo rühren zu laſſen, daß man jedesmahl nach der Vereinigung mit ihm ſtrebt. Wohlwollen als Geſinnung wäre alſo die Fertigkeit der

Seele

Seele, ſich von der Vorſtellung fremden Wohls jedesmal ſo gerührt zu fühlen, daß man zur Beförderung deſſelben geneigt iſt. Ob Wohlwollen als Geſinnung im Gemüthe fortdauern könne und wirklich fortdaure, das beantwortet ſich freilich aus dem Begriffe einer Fertigkeit von ſelbſt. Daß es aber Grund zur unausbleiblichen moraliſchen ganzen Thätigkeit ſei, ſehen wir noch nicht ab. Denn erſtlich iſt die Vorſtellung fremden Wohls dabei unentbehrlich, und nur auf dieſes kan es gerichtet ſein. Aber wo bleibt nun alles das, was mir die Pflicht wider die unmittelbare Glückſeeligkeit anderer, vielleicht zwar dem einen zum Beſten, aber dem andern zum Nachtheil gebeut, wenn ich z. B. um dem Einen volle Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, den andern ſeiner weſentlichſten Bedürfniſſe berauben muß? Hier iſt Gewicht gegen Gewicht, Vorſtellung von Glückſeeligkeit auf der einen, und Vorſtellung von Unglückſeeligkeit auf der andern Seite. Nach welcher ſoll ſich das Wohlwollen hinneigen? Nach der des gemeinen Beſten; es umfaßt jedes glückſeeligkeitsfähige Weſen, ſtrebt das zu realiſiren, wobei ſich alle wohl befinden, weil es unpartheiiſch iſt. Aber was iſt dasjenige, wobei ſich alle wohl befinden? Wer

hilft

hilft uns alle Theile der Glüſeeligkeit aller, und nicht nur aller jetzt lebenden, ſondern auch der künftigen Menſchengeſchlechter in Einer Idee ſammeln, um uns von dieſer Idee beſtimmen zu laſſen? Denn offenbar iſt das Menſchengeſchlecht nie auf der Stufe der Glückſeeligkeit, von welcher es nicht weiter hinauf rücken könnte. Oder ſoll das Geſammtwohl nur auf die jetzt lebenden, vielleicht nur auf die Bürger Eines Staats, oder einer kleinern Geſellſchaft bezogen werden, wer lehrt uns das Verhältniß jeder einzelnen Handlung zu ihrem Wohle berechnen? Könnte es z. B. nicht dem Ganzen zuträglicher ſcheinen, daß der Böſewicht, der mit ſeiner Macht, mit ſeinem Anſehen und Vermögen nur Schaden ſtiftet und wahrſcheinlich noch in Zukunft ſtiften wird, auch dann, wenn er Recht hat, zu Gunſten eines Rechtſchaffenen, der jeden Zuwachs ſeines Anſehens und Vermögens der Geſellſchaft großmüthig zu genieſſen geben wird, Unrecht behielte, unterdrückt würde? Alſo auch die Idee des Gemeinen Beſten kan kein Regulativ für das Wohlwollen ſein; und folglich iſt das letztere auch als Geſinnung kein begreiflicher Grund der ganzen moraliſchen Thätig-

tigkeit. Zweitens das Wohlwollen als Geſinnung macht nur zur Beförderung fremden Wohls geneigt. Aber in dieſer Geneigtheit liegt noch keine zum Handeln treibende Nothwendigkeit. Und woher nun die Verbindlichkeit, die im Princip des Wohlwollens ausgedrückt werden müßte? Nur jene Nothwendigkeit iſt ein entſcheidender, vollſtändiger und alſo begreiflicher Grund, und nur ſie kan Verbindlichkeit erzeugen, und ohne ſie kan der Menſch die Geſinnung des Wohlwollens ſich nur auf Geradewohl und willkührlich zur Regel machen, ohne zu wiſſen, wie er zu dieſer Regel gekommen iſt. Wollte man, um hier auszuweichen, das Wohlwollen in einer Fertigkeit, nicht bloß für das Beßte anderer geneigt, ſondern wirklich dafür thätig, wohl gar nothwendigerweiſe thätig zu ſein, beſtehen laſſen, ſo fände im erſtern Falle nur da ein Wohlwollen ſtatt, wenn ſich die Fertigkeit in wirklichen Handlungen zeigte (aber man ſchreibt es ja jedem Menſchenfreunde zu, auch dann, wenn er keine Gelegenheit zu beglückenden Beſtrebungen hat) und im zweiten Falle fragen wir, woraus ſich die Nothwendigkeit wohlwollender Handlungen ergäbe? Warum dieſe Gattung der Handlungen gerade unausbleiblich erfolgen

müßte?

müßte? Warum dieſe Gattung der Geſinnungen allen andern darin ſo unähnlich wäre, daß ſie allein zu Etwas nöthigt, da die übrigen nur eine Geneigtheit in ſich ſchließen? Auch im Begriffe der Fertigkeit liegt ſo etwas nicht; denn ſo wie die Anlage und Diſpoſition eine entferntere, ſo gibt die Fertigkeit zwar eine nähere Möglichkeit, aber immer nur Möglichkeit, nicht Wirklichkeit, und am wenigſten nothwendige Wirklichkeit. —

Das einzige, was übrig bleibt, wäre, daß man das Wohlwollen für eine Geneigtheit, oder Fertigkeit erklärte, nach Grundſätzen der Vernunft, die aus der Betrachtung der fremden Glückſeeligkeit gezogen ſind, zu handeln. Ich ſehe, daß jeder Menſch, ſo gut, wie ich, ein der Glückſeeligkeit fähiges Weſen iſt; ich muß ſchon aus der geringſten Kenntniß der menſchlichen Natur ſchließen, daß ſo viel Anlagen und Kräfte verſchiedener Art vergeblich ſein würden, wären die gröbern und feinern Genüſſe, welche durch ſie möglich werden, nicht als eigentlicher Zweck anzuſehen; ich bemerke, daß der Zuſtand der Behaglichkeit und des Frohſeins bei jedem ſelbſt auf die reinſte Thätig-

keit

keit des Geiſtes weſentlichen Einfluß hat, daß, wenn ich auch auf meinen Vortheil nicht rechnen wollte, jeder für den andern mit einem um ſo aus= dauernderem Muthe wirkſam iſt, daß das Herz ei= nes jeden ſich um ſo leichter für andere erweitert, je weniger er von ſeinen eignen Bedürfniſſen ge= preßt iſt; ich ſehe, daß Geſelligkeit und Theilneh= mung für das Intereſſe des Ganzen, ſo wie des Einzelnen, unentbehrlich iſt; ich ſchließe weiter, daß, wenn ich mich ungeſellig von dieſem Intereſſe losſagen wollte, jeder andere mit eben dem Rechte die ſanften Bande, welche ihn an ſei= ne Mitmenſchen knüpfen, zerreißen könnte, und daß alſo alle Vortheile der Geſellſchaft ver= loren gehen, ſo viel Fähigkeiten ungebildet und ungenutzt bleiben, und die deutlichſten Anweiſun= gen der Natur verkannt werden würden. Dieſe Bemerkungen empfehlen ſich meinem Verſtande und Herzen, und dringen ſich mir ſo oft und ſo unwiderſtehlich an, daß ſie endlich zu Maximen werden, deren Gemeinſames der Grundſatz: Suche der Anweiſung der Natur zufolge deine Mitbrüder zu beglücken, zuſammenfaßt. Nach dieſem Grundſatze gewöhne ich mich zu handeln; er tritt bei jeder Veranlaſſung mit einer Gravität,

Bayerische Staatsbibliothek München

welche alle gegenſeitige Vorſtellungen zurück drängt, hervor, poſtulirt alle meine Neigungen, und treibt ſie zuletzt, ohne laut zu werden, durch die leiſeſten Winke zur anhaltenden Thätigkeit. Was meinen unſre Leſer zu dieſer Deduction? Heißt ſo eine Fertigkeit nicht Wohlwollen, und macht ſie nicht alle noch ſo mühſame, noch ſo anhaltende unintereſſirte Beſtrebungen begreiflich, und iſt hier nicht Verſtandesdeutlichkeit in einem Grade, wie er zu einem Principe nur verlangt werden kan? In der That! Vernunft genug für die Patrone der Vernunft. Aber erſtlich, getraut man ſich wohl in Ernſt zu behaupten, daß jeder allgemein anerkannte Menſchenfreund irgend ein-mal dieſe und dergleichen Reflexionen gepflogen, in dieſe Deduction eingegangen, und ſich ſo, mit der Fackel der Vernunft in der Hand, zu dem obi-gen Grundſatze aufgeſchwungen hätte? Oder kan ſich der Philoſoph von der Parthei dieſes Grund-ſatzes erdreuſten, ſo viel Edelthaten, die er nicht unmittelbar aus dieſer Quelle der räſonnirenden Vernunft entſpringen ſieht, mit dem Namen einer inſtinctmäßigen Gutherzigkeit beflecken zu wollen? Zweitens aber, kein Glied der Deduction führt uns dahin, wohin ſie uns führen ſoll, nicht zur

Einſicht in einen Grund der unausbleiblichen Wirklichkeit des wohlwollenden Strebens. Wir ſehen zwar, daß der Menſch nach ſolchen und ähnlichen Reflexionen (denn wer mag ſie alle anführen?) handeln könnte, aber wir ſehen nicht, warum irgend ein Menſch wirklich darnach handelt, und was ihn, darnach zu handeln, treibt. „Jeder meiner Mitbrüder iſt, ſo gut wie ich, ein der Glückſeeligkeit fähiges Weſen.“ Gut; jeder iſt es für ſich, unabhängig vom andern; jedem wird alſo auch die Natur, ohne ihn auf den andern warten zu laſſen, die Mittel gegeben haben, alles, was bei ihm die Fähigkeit zur Glückſeeligkeit möglich macht, zu realiſiren, wenn man ihr nicht etwa unnatürliche Inconſequenzen aufbürden, und glauben will, daß ſie ihr Werk nur halb vollendet habe. Sollte ſie nicht jedes Exemplar der Menſchheit haben ganz liefern wollen? Wenigſtens läßt ſich das Weſen der Glückſeeligkeit, der Kern des Genuſſes in kein Gemüth von auſſen einpflanzen; er muß ſich aus einem Keime entwickeln, der nur durch ſeinen urſprüglichen Boden genährt werden kan. Wozu alſo der Vorwitz, den Anſtalten, die die Natur in jedem Menſchen gemacht hat, zu Hülfe kommen zu wollen,

und ſie vielleicht dadurch in ihren Wirkungen zu ſtören? Jeder hat genug mit ſich ſelbſt zu thun, wenn er den Zweck der Natur an ſich ſelbſt vollenden will; und wenn jeder ungetheilt an ſeiner eignen Glückſeeligkeit arbeitet, ſo wird er, wenn er ſich ja noch für andere verwenden will, deſto mehr dazu geſtimmt werden, mit deſto anhaltenderem Muthe aus ſeiner Sphäre herausgehen, und nach allen Seiten hin geſchäftig ſein, jemehr das Glück deſſen er ſich froh fühlt, unabhängig von allen fremden Bemühungen, ſein eignes Werk iſt. Denn nicht eher, als bis er in einem untrüglichen Bewußtſein ſich ſelbſt genug iſt, kan er den Gedanken faſſen, den Uiberfluß ſeiner Kräfte auf diejenigen ableiten zu wollen, die noch nicht ſo völlig geſättigt ſind. Aber welchen Uiberfluß? Kan wohl je ein Zeitpunkt der Uiberſättigung eintreten? Sollte es für irgend einen Menſchen einen Grad des Genuſſes geben, der ihn völlig befriedigte, der ihn nicht nach Genüſſen, die noch inniger, noch feiner wären, ſchmachten, der ihn in der Thätigkeit für ſich ſelbſt ruhen ließe? Alſo jeder in alle Ewigkeit für ſich; oder er verkennt die Unendlichkeit ſeiner Fähigkeiten, durch ſich ſelbſt glückſeelig zu werden; und dann ſchütze er ſich, wenn er

kan,

kan, vor den Vorwürfen eines muthwilligen, unerſetzlichen Verluſtes. „Aber ohne die Geſellſchaft wäre weder ich, noch einer meiner Brüder das geworden, was wir ſind: und alſo müſſen wir den ſo wohlthätigen geſellſchaftlichen Zuſtand durch Theilnehmung ehren.“ Wir wären ohne ihn das nicht geworden, was wir ſind; aber vielleicht etwas anderes, das eben ſo gut oder beſſer wäre. Derjenige, der den erſten vernünftigen Gedanken dachte, und ihn dem zweiten mittheilte, mußte doch durch äußern Stoff darauf geleitet werden; eben ſo hätte ihn der zweite ohne die Mittheilung des erſten gefunden, und wenn er daſſelbe ſpäter gedacht hätte, ſo wäre es dafür auch urſpringliches ungemiſchtes und daher deſto brauchbareres Eigenthum ſeines Geiſtes geweſen; ſo aber mußte ſich der Gedanke erſt darin einheimiſch machen und verwirken. Denn iſt nicht noch jetzt eine Aufklärung, die ſich der Menſch ohne Beihülfe ſelbſt verſchafft, den Kräften der Seele gedeihlicher, als eine ganze Reihe von Ideen, die mit Bequemlichkeit und durch die Geduld der Lehrbegierde aufgefangen wird? Und iſts nicht natürlich, daß man ſein eignes Werk, ſei's auch die unbedentenſte Erfindung, zärtlicher liebt, ſorgfältiger ausbildet,

 als

als das, was uns vorher fremd war? Hat uns die Geſellſchaft reicher gemacht, ſo ſind wir auch zugleich ärmer geworden. Kennten wir weniger Bedürfniſſe, ſo würden wir auch weniger vermiſſen; wären in uns weniger Gefühle aufgeregt, ſo würden wir den brennenden Durſt ſo mancher nicht empfinden; und wie viel künſtliche Unnatürlichkeiten müßten weggeblieben ſein, wenn uns nicht die gebitende Laune anderer jeden Schritt vorgemeſſen hätte.

Doch, wir ſind nicht geſonnen, dem geſellſchaftlichen Zuſtande im Ernſt ſeinen Werth abzuſprechen; es war uns nur darum zu thun, ein kleines Gegengewicht in die Waage zu legen, damit man nicht alles von äußern Verhältniſſen erwarte, und auf ihnen zu voreilig Grundſätze erbaue, die beſſer aus der menſchlichen Natur ſelbſt gezogen werden. Laßt uns einmal alles zugeben, zugeben, daß der Menſch ohne die Geſellſchaft nichts, durch ſie alles werde, daß der Drang, ſich mitzutheilen, ihm weſentlich ſei, daß die Gefühle der Sympathie allein das Leben ſchmackhaft machen, daß die Einſamkeit jeden Trieb, jede Kraft der Natur tödte, und gemeinſchaftliche Uibung alle Anlagen unfehlbar bis zum vollkommenſten Grade

der

der Fertigkeit entwickeln. Was hat man damit bewieſen? Geſelligkeit iſt dem Menſchen natürlich, und nothwendig, und alſo erfolgt ſie mit allen ihren wohlthätigen Wirkungen von ſelbſt, ohne daß ich ſie zum beſondern Zwecke meines Betragens und meiner Beſtrebungen mache. Eben, weil keiner den andern entbehren kan, und jeder unvermeidlich zum andern hingetrieben wird, habe ich nichts zu thun, als dieſem Stoße der äußern Umſtände, dieſem Inſtincte der Natur, dem ich ohnedem nicht widerſtehen könnte, nachzugeben. Die Natur weiſet mich ja ohne alles Weitere auf die Gränzen hin, bei denen die Geſelligkeit anfangen und aufhören ſoll. Anfangen ſoll ſie. da, wo ich mit andern unvermeidlich zuſammenſtoße; aufhören da, wo die Energie des äußern und innern Antriebes dazu nachläßt. Sähe ich bei meiner Thätigkeit unmittelbar auf fremdes Intereſſe, ſo würde ich über die gemeſſene Richtſchnur hinausgehen. Und ich begreife) daß ich weiſe handele, nur bei der dringendſten Nothdurft ſtehen zu bleiben. Denn der iſt gewiß das brauchbarſte Glied der Geſellſchaft, der ſo für ſich ſorgt, als ob alles allein auf ihn abgeſehen wäre; aus ihm allein kan etwas vollkommenes werden. Derjenige aber,

der ſeine Bemühungen zwiſchen ſich ſelbſt und an-
dern theilt, wird für beide nur das Halbe thun.
Ein Staat, worin jeder einzelne Bürger auf ſein
ganzes Glück ſo eiferſüchtig wäre, daß er der Sor-
ge dafür auch nicht einen Augenblick entzöge,
würde gewiß in allen ſeinen Theilen die meiſte
Stärke haben, anſtatt daß das Beſtreben jedes
Einzelnen, für das weite Ganze zu arbeiten und
ſich an daſſelbe anzuſchließen, alle Bemühungen
von ihrem nächſten Puncte entfernen und ihnen
alſo den Nachdruck entziehen muß. Die Kräfte
erſchöpfen ſich, indem ſie von jedem Endpuncte
nach dem Centrum zulaufen, noch ehe ſie bei dem-
ſelben angelangt ſind. Wäre jeder Endpunct ge-
hörig befeſtigt, ſo würde das Ganze völlig geſchloſ-
ſen bleiben; ſo aber hat ſich alles in den Mittel-
punct zuſammengedrängt, und es muß alſo von ſelbſt
aus einander fallen. Haben es doch von jeher die
Beobachtungen aller Welt- und Menſchenkenner
beſtätigt, daß diejenigen, die Alles für das gemei-
ne Beßte thun wollen, und darüber ſich ſelbſt ver-
geſſen, im Grunde dem Ganzen am wenigſten nutzen,
und daß hingegen die, welche aus wahrem ſelbſt
gefühlten Bedürfniſſe arbeiteten, ſich eine Origi-
nalität zu eigen machten, welche in jedem Cirkel,

worein

worein ſie ohne vorgedachte Abſicht treten, neues Leben verbreitet. Gibt doch jeder Moraliſt die Regel, nicht eher die Geſellſchaft zu ſuchen, als bis man ſich von der Sehnſucht nach Mittheilung unwiderſtehlig gedrungen fühle, und iſt nicht die Beobachtung dieſer Regel das einzige Mittel, uns und die Geſellſchaft einander werth zu erhalten? Man wende uns nicht ein, daß mancher in der Cultur zurückgeblieben wäre, hätte er nicht ſeine natürliche Menſchenſcheu überwunden, und ſich ſo nach und nach an den Umgang gewöhnt. Ich kenne Niemanden, dem es möglich geweſen wäre, ſich, ſobald er nur als Menſch zu leben anfieng, allem Umgange zu entziehen; der Berührungspuncte ſind zu viel, als daß man ſich völlig iſoliren könnte; und was nennt man Cultur? Die Cultur, die ſich gewahr werden, die ſich unmittelbar vom Umgange herleiten läßt? Ohne Zweifel eine gewiſſe Geſchwindigkeit und Biegſamkeit, deren Aeuſſeres zwar gefälliger, als die rohe Natur iſt, die aber auch der letztern an innerm Gehalte bei weitem nachſteht. In die Stelle des Soliden iſt die Grazie getreten, und kein Tauſch gibt uns etwas umſonſt. Die Idee, welche ich aus dem Kopfe eines

andern erbeute, bezahle ich mit dem Verluſte derjenigen, die ſich, wär ich mir ſelbſt gelaſſen, aus meinem eignen Gehirne erzeugt haben würde. Und was ſagen wir zu den unentbehrlichen Männern, die Pflicht und Gewiſſen in ihre Einſamkeit verſchließt, die ungeſehen auf dem unbeweglichen Puncte ihrer Wirkſamkeit fixirt ſind, und denen es, trotz dem heißeſten Wunſche nach der großen Welt, kaum vergönnt iſt, ein anderes Menſchengeſicht zu ſehen? Doch geſetzt, der Fall trete bisweilen ein, daß das abſichtliche Streben nach Geſellſchaft nöthig und nützlich wäre, ſo gehört das unter die Ausnahmen, welche nichts gegen die Regel entſcheiden. Die Regel bliebe allemal: Jeder für ſich, ſo lange, bis er zu andern durch Inſtinct und äußere Gewalt im eigentlichſten Verſtande getrieben wird. Und wie ſtehts nun mit dem Schluſſe: Wenn ich die Bande, die mich an meine Mitmenſchen knüpfen, zerreißen darf, ſo haben andere von ihrer Seite daſſelbe Recht, und wir ſind zuſammen verloren. Nicht doch! Wir ſind nicht im Stande, ſie zu zerreißen, wenn wir auch wollten; dafür hat die Natur, die geiſtige, ſo wie die phyſiſche, ein für allemal durch den Zuſammenhang aller Weltweſen,

den

den ſie unauflöslich knüpfte, geſorgt, und nichts kan dieſen Zuſammenhang zerreißen. Sie zeigt ſich hier, wie in allen ihren Anſtalten. Jeder Trieb iſt genau beſtimmt; er fordert ſeine Befriedigung ungefragt, und leitet ohne Raffinement, und willkührliche Vorſätze zum Gebrauch der Mittel, die ihm die gemeſſenſte Befriedigung verſchaffen. Kein Hunger und Durſt, gehe er, worauf er wolle, bedarf eines künſtlichen Reizes; er regt ſich von ſelbſt, und künſtliche Reize können nichts bewirken, als eine Verwöhnung, der die Einfalt der Natur nicht mehr gut genug iſt. Und was wäre alſo ein Princip des Handelns, auf das Räſonnement über das Bedürfniß der Geſellſchaft gegründet? Was wäre die Fertigkeit, fremdes Intereſſe und gemeinſames Wohl abſichtlich zu befördern? Was wäre in dieſem Verſtande ein Princip des unintereſſirten Wohlwollens? Es wäre, aufs allerwenigſte, ein unnatürlicher Uiberfluß; und folglich kan es keine Verbindlichkeit in ſich ſchließſen, folglich auch auf die Würde eines Princips keine Anſprüche machen.

Die Summe der bisherigen Ausführung dürfen wir hoffentlich in folgendem Reſultate

zuſam-

zuſammen faſſen: das Wohlwollen iſt weder als bloßes Gefühl, noch als Disposition dazu, noch als Geſinnung, noch als vernünftige Denkungsart ein denkbarer Grund der unintereſſirten Thätigkeit, und es kan auf das Wohlwollen in keinerlei Sinne ein Princip der ſittlichen Güte gegründet werden. Denn hierzu kömmt noch, was dieſes Reſultat vollendet, in keinerlei Sinne iſt das Wohlwollen im Stande, Handlungen zu wahrhaftig moraliſchen zu machen. Nicht als bloßes Gefühl; denn zu moraliſchen Handlungen gehört eine ſehende Nothwendigkeit, da hingegen die des Gefühls nur blind, und alſo inſtinctartig iſt; auch iſt dasjenige, was aus demſelben erfolgt, nicht freie Thätigkeit, ſondern ein unwillkührliches, ohne Beſonnenheit erzeugtes Naturproduct. — Nicht als Disposition zum Gefühle; denn ſie könnte nicht einmal die Handlungen an ſich ſelbſt, geſchweige, in wie fern ſie moraliſch ſind, hervorbringen. — Nicht als Geſinnung; denn ſie iſt doch weiter nichts, als ein zur Fertigkeit gewordenes Gefühl, und kan folglich für die inre Güte der Handlungen nicht mehr, und nicht weniger geben, als das bloße Gefühl ſelbſt. — Nicht als vernünftige Denkungsart; Denn wenn auch die

Hand-

Handlungsweiſe, welche aus ihr entſpringen ſoll, eine Wirkung des Denkens, und alſo ſehend iſt, ſo gibt doch das Räſonnement, worauf ſie ſich gründet, keine Nothwendigkeit, keine Verpflichtung, die den moraliſchen Handlungen eigen ſein muß. —

Dagegen iſt die reine practiſche Vernunft im Kantiſchen Sinne ein begreiflicher Grund nicht nur der ſittlichen Thätigkeit, als Thätigkeit, ſondern auch ihrer ſpecifiſchen innern Güte. Da dieß ſchon ſo oft gezeigt worden iſt, und unſre Abſicht nur ſein kann, im Gegenſatze gegen das unintereſſirte Wohlwollen darauf aufmerkſam zu machen, ſo geben wir nur kurz die Begriffe an, aus denen ſich von ſelbſt ergeben wird, daß die reine practiſche Vernunft ſich zum Principe der ſittlichen Güte qualificire. Denn wenn die Vertheidiger des reinen Wohlwollens, indem ſie es für die einzige Quelle der Moralität ausgeben, jede andere eben dadurch ausſchließen, ſo ſteht unſer Princip feſt, ſo bald das ihrige removirt iſt. Hier werden wir nun um Verſtandes Deutlichkeit, die eine conditio, ſine qua non der Grundſätze iſt, nicht bange ſein dürfen, da wir uns mitten in der Licht-

gegend

gegend der Vernunft ſelbſt befinden. Vernunft, practiſche Vernunft, reine practiſche Vernunft — von jeden dieſer Begriffe läßt ſich Rechenſchaft geben. Vernunft iſt das ganze obere ſelbſtthätige Vermögen. Das obere heißt es im Gegenſatze gegen die Sinnlichkeit, oder das niedere, blos leidende Vermögen; ſelbſtthätig, weil es nicht, wie die Sinnlichkeit, äußerer Reize braucht, um ſich zu äußern, ſondern weil der Grund ſeiner Thätigkeit in ihm ſelbſt liegt. Nun kan die Vernunft theoretiſch und practiſch ſein; theoretiſch, in ſo fern ſie auf Gegenſtände der Erkenntniß geht, und nach Erkenntniß ſtrebt; practiſch, in ſo fern ſie darauf ausgeht, ſelbſt Gegenſtände zu realiſiren, und alſo Handlungen hervorbringt. Reine practiſche Vernunft heißt ſie aber, in ſo fern ihr nichts fremdartiges beigemiſcht, in ſo fern ſie von allen ſinnlichen Antrieben frei, und nichts, als Vernunft iſt. —

Ich ſuche zu einer gewiſſen Erſcheinung den Erklärungsgrund; daß ich ihn ſuche, dazu treibt mich nichts, als die rege Kraft der Vernunft ſelbſt, die nach Einſicht ſtrebt, und die nicht Vernunft ſein würde, wenn ſie ſich mit der unerklärten Anſchau

ung begnügte. Ob der Gegenſtand, auf welchen ich meine Aufmerkſamkeit richte, zu meinem Wohl oder Wehe etwas beytrage, dieß braucht meine Aufmerkſamkeit nicht zu beſtimmen; alſo braucht es nicht des Antriebes der Sinnlichkeit, um mich mit dem Gegenſtande zu beſchäftigen. Ich kan mich ſogar zu Begriffen wenden, die vielleicht nie in der Erfahrung vorkommen; ich kan mich mit der bloßen Denkbarkeit einer Idee abgeben, ohne zu erwarten, daß ich dieſe Idee jemals realiſirt finden werde. — Ich bin mir einer innern Nothwendigkeit bewußt, recht zu handeln, nicht etwa nur dann, wenn für mich und andere nützliche Folgen daraus entſpringen, ſondern in allen Fällen und blos deswegen, weil es recht iſt; und die Vernunft legt mir die Nothwendigkeit, ſo zu handeln, ſelbſt alsdann auf, wenn ich den ſyſtematiſchen Zuſammenhang der Rechtsregeln noch nicht einſehe; und darum iſt ſie nicht blos theoretiſche, ſondern practiſche Vernunft.

Nach dieſer kurzen Erklärung der Begriffe haben wir nun zu zeigen erſtlich, daß die reine practiſche Vernunft ein vollſtändiges Princip der moraliſchen fortgeſetzten Thätigkeit, als Thätig-

keit, und zweitens derſelben Thätigkeit, als einer moraliſchen, iſt. In dem Wohlwollen, wofür man es auch nach dem Obigen erkläre, für einzelnes, wirkliches Gefühl, oder Geſinnung, oder vernünftige Denkungsart, liegt nichts, woraus begreiflich würde, warum der Menſch unabänderlich und mit ſich ſelbſt harmoniſch handelte, jede ihm dargebotene Gelegenheit, ſich für andere zu verwenden, benutzte, und mit einem Worte! den Caracter des Menſchenfreundes ſtandhaft behauptete. Gefühle heben und ſenken ſich; ſie verlangen Anſchlag und Reiz; woher alſo die Thätigkeit ohne einen vermuthlichen oder denkbaren Anſchlag und Reiz des Gefühls, wenn kein äußerer Gegenſtand auf die Phantaſie und durch ſie aufs Herz wirkt; oder wenn die Phantaſie willkührlich geſchäftig iſt, dem Herzen Scenen des Glücks oder Unglücks anderer vorzumahlen, wie läßt ſich begreifen, daß dieſe Geſchäftigkeit derſelben immer fortgehe, um das Wohlwollen rege zu erhalten, daß ſie den Umſtänden jedes Falles proportionirt wirke, daß ſie jedesmal den angemeſſenen Grad der unintereſſirten Thätigkeit erzeuge? Und ſagt uns wohl unſer Bewußtſein von dieſem ununterbrochnen Spiele der Phantaſie? Sagt es uns das

Selbſtgefühl, daß wir uns jedesmal erſt einen Zuſtand des Elends oder der Glückſeeligkeit anderer dachten, ehe wir uns für ſie intereſſirten? Halfen wir nicht tauſendmal, ohne einen andern, als den, vielleicht dunkeln Gedanken: Du mußt helfen? Oder bringt vielleicht eine Einwirkung der Vernunft die Stärke des Gefühls und der Phantaſie in die gehörige Proportion? Aber was treibt die Vernunft, ſich der Sache anzunehmen? und immer wieder anzunehmen? Warum zieht ſie dergleichen Ausbrüche der Empfindungen mehr, als andere, in ihr Gebiet? Und iſt es gleichwohl nicht offenbar, daß Perſonen, die nach dem bloßen entweder äuſſern oder innern Eindrucke wohlthätig handeln, die weſentlichſten Regeln der Tugend dabei verletzen? — Aller dieſer Fragen und Unbegreiflichkeiten ſind wir entübrigt, ſobald wir die unintereſſirte Thätigkeit aus der practiſchen Vernunft ableiten. Sie braucht nicht erſt eines Gefühls, welches aufgeregt, in Ordnung gebracht, in der gehörigen Wirkſamkeit erhalten, nach Maßgabe der Umſtände verſtärkt oder vermindert werde; ſondern das einfache Bewußtſein: Du ſollſt dich für deinem Mitbruder verwenden, iſt hinlänglich, alle die Kräfte des Menſchen zu wecken, deren es für

H jeden

jeden Fall bedarf, und alles zu thun, was die Regel der Vernunft vorſchreibt. Das Bewußtſein dieſes Sollens kan ſich nicht heben und ſenken, kan ſich wenigſtens nicht, ſo lange es noch Bewußtſein heiſſen ſoll, bis zu dem Grade mindern, der nicht mehr treibend wäre. Hätte es dieſe treibende Kraft nicht mehr, ſo wäre entweder gar kein Bewußtſein mehr da, oder es wäre nicht mehr das der moraliſchen Nothwendigkeit. Und wie kan es befremden, daß die theoretiſche Vernunft durch das Nachdenken über die beſte Art, die Pflicht der Menſchenerhaltung und Menſchenbeglückung zu erfüllen, mit der practiſchen ſich vereinigt, da es hier doch auf ein Gebot der Vernunft ankömmt, und da die Vernunft nie ſich ſelbſt fremd werden kan? da überdieß jenes Gebot der Vernunft zugleich mit ausſagt, daß ich meine Pflicht auf die beßte Art erfüllen ſoll, weil ich ſie ſonſt nicht eigentlich ganz erfüllen würde? Hab' ich einmal das Geſchäft der Wohlthätigkeit verſäumt, ſo kan ich mich gegen den Vorwurf dieſer Verſäumniß nicht mit einer Entſchuldigung retten, die von meinem Unvermögen hergenommen wäre, ſobald ich mir nur meiner Verbindlichkeit bewußt bin, und jener Vorwurf würde

ohne das Bewußtſein dieſer Verbindlichkeit nicht einmal ſtatt finden. „Du ſollteſt wenigſtens Verſuche machen“ ruft mir die Vernunft abermals entgegen; und wenn endlich ſelbſt die abſoluteſte Unmöglichkeit des geringſten Verſuches entſchieden wäre, ſo geſtattet doch die Vernunft keinen Schein der Einbildung, als ob ich für dießmal von der Verbindlichkeit, wohlzuthun, frei geweſen wäre. Nein! die Verbindlichkeit an ſich betrachtet war da, und behauptete alle ihre Rechte; ſie wirkte den innern Drang, ihr Gnüge zu leiſten, wenn auch dieſer Drang nicht aus mir herausgehen konnte. —

Das Wohlwollen, als Fertigkeit eines Gefühls oder als Geſinnung iſt der Veränderlichkeit unterworfen, die wir an jeder Fertigkeit gewahr werden. Sie bedarf Uibung, fortgeſetzter Uibung, um ſich in der gehörigen Stärke zu erhalten, und in vorkommenden Fällen brauchbar zu ſein. Ohne dieſe Uibung muß ſie nach und nach verliehren. Nehmet nun zwei wohlwollende Menſchenfreunde; der eine hat tauſendmal mehr Gelegenheit, ſich zu der Geſinnung und den Thaten der Menſchenliebe zu ſtärken, weil er alle Augenblicke Gelegen-

heit hat, wirklich wohlthätig zu werden; dem andern iſt dieß nur ſelten möglich. Aber laſſet dieſem nach langen Jahren, die er nur für ſich ſelbſt verleben konnte, eine Veranlaſſung zur Edelmuth vorkommen, iſt er nur noch wirklich wohlwollend, hat ſich nur ſein Herz nicht ſeinen Mitbrüdern durch Selbſtſucht verſchloſſen, wird ſich ſeine Bereitwilligkeit zur That wohl ſchwächer, im geringern Grade der Ausdauer zeigen, als bei dem erſtern? Wird er nicht vielmehr deſto warmeifriger werden, je ſeltner, und alſo je erwünſchter ihm die Veranlaſſung iſt? Könnet ihr die geringſte Spuhr von einer verminderten Lebhaftigkeit des Gefühls für andere, von einer durch Mangel der Uibung verminderten Fertigkeit dieſes Gefühls entdecken? Doch er hat es durch den thatenloſen Wunſch, fremde Glückſeeligkeit befördern zu können, ununterbrochen in Uibung erhalten. Aber woher quoll dieſer Wunſch? Was bewog ihn, denſelben immerfort bei ſich zu unterhalten? Eben das Wohlwollen, welches ſein Herz belebte, wird man antworten. Dieß Wohlwollen gebahr den unausgeſetzten Wunſch, und die inre Anſtrengung des ſehnſuchtsvollen Wunſches verſtärkte das Wohlwollen und erhielt es in der gehöri-

hörigen Spannkraft. Alles vollkommen pſycho⸗logiſch richtig. Aber wenn die Umſtände, worin dieſer Menſchenfreund lebte, die Geſinnung und den Drang ſeines Wohlwollens unfruchtbar blei⸗ben ließen, und wenn keine Ausſicht auf die Zu⸗kunft ihn mit dem Gedanken an die Möglichkeit, jemals ein thätiger Menſchenfreund zu werden, ſtärkte; warum kam ihm nicht Geſinnung und Streben derſelben wie eine verlohrne, entbehrliche Kraft vor? warum ſchien ihm jede Unterhaltung derſelben nicht unnütze Verſchwendung? Warum verlohr ſie nicht an ihrem Intereſſe, an ihrer Wichtigkeit für ſein Herz, und ſeine Wünſche? Was erhielt dieß unnütze, und wahrſcheinlich auf immer unnütze Wohlwollen in der Würde, womit es im Syſteme ſeiner Neigung ſeinen Platz unab⸗änderlich behaupten konnte? Daran wollen wir nicht einmal erinnern, daß die Uiberzeugung von der Rechtmäßigkeit eines Antriebes vorausgeſetzt werden muß, wenn ſich der Menſch ohne die Stö⸗rung einer innern Unruhe und eines unausweich⸗lichen bangen Gefühls dadurch leiten laſſen ſoll. Eine Uiberzeugung, welche nur die beſtimmende und billigende Vernunft geben kan. Aber was ſonſt, als eben dieſelbe Vernunft durch die Ver⸗

pflichtung, womit ſie auch dem Wohlwollen das Gepräge der Moralität ertheilt, was ſonſt kan dieſe Geſinnung zur ſorgſamen Wartung empfehlen, träte auch nie der Fall ein, daß ſie zum Handeln des einzelnen Menſchen brauchbar oder unentbehrlich wäre? Nun muß ſchon der Zweifel: Sollte ich nicht den Platz, den die Uneigennützigkeit in meinem Herzen einnimmt, lieber der Selbſtſucht einräumen? ſchon der bloße Zweifel darüber, ſchien er auch durch meine ganze Lage, die mir die Sorge für fremde Glückſeeligkeit unmöglich macht, noch ſo ſehr begünſtigt zu werden, muß verwerflich ſein. Denn das Wohlwollen wird ohne Rückſicht auf Zufälligkeiten, welche ſie ſein mögen, durch die Sanction der gebietenden Vernunft geſchützt; und zu dieſer letztern müſſen wir am Ende immer zurückkommen, wenn die Dauer der wohlwollenden Geſinnung begreiflich werden ſoll.

Selbſt dann, wenn ſie, über die Region der ſchwebenden Gefühle erhoben, zur feſten vernünftigen Denkungsart wird, kan ſie die Hülfe der practiſchen Vernunft nicht entbehren. Warum bleibt doch der Grundſatz des unintereſſirten Wohlwollens nicht bloßes Problem? Kein Gegenſtand des

des unwirkſamen Speculirens? Warum dient er nicht dem Verſtande allein, zur Einheit eines Syſtems? nicht der pragmatiſchen Klugheit allein, um Maximen zur gelegentlichen Nachachtung daraus abzuleiten? ſondern warum braucht nur der erſte Strahl des Bewußtſeins zu erwachen, um die Verbindung jenes Grundſatzes mit unſern Handlungen ſogleich zu fühlen? Habe man ſeine Unentbehrlichkeit für das Moralſyſtem, ſeine Brauchbarkeit bei beſondern Fällen noch ſo klar gezeigt, dabei könnte es ihm doch an Wirkſamkeit für das Herz fehlen, und man vermißte noch immer den Trieb, darnach zu handeln. Aber wenn die Vernunft ihr Sollen mit dem ihr eigenen Nachdrucke ausſpricht; ſo iſt es nun nicht mehr Zeit, erſt nach der Bündigkeit eines Zuſammenhanges, wozu dieſer Grundſatz als conſtitutives Glied gehört, zu fragen, ſondern die Nothwendigkeit, ihn gelten zu laſſen, tritt ſelbſt unabhängig von den Nachforſchungen des Verſtandes unverzüglich ein. Der Moraliſt, der die Pflichten aufs ſtrengſte zu deduciren verſteht, und der Einfältige, hat er nur ſo viel Beſonnenheit, daß er ſeinem innern Geſetzgeber ein offenes Ohr leiht, der leztere nicht weniger als der erſtere findet ſich durch die ſittliche Ver-

 bind-

bindlichkeit zu allem dem gedrungen, was dem Menſchen ſeinen eigentlichen Werth gibt. —

Eben ſo leicht läßt ſich zeigen, daß die practiſche Vernunft die einzige Quelle der Moralität der Handlungen iſt. Moralität iſt derjenige Caracter einer Handlung, er mich ihretwegen verantwortlich macht, der ihre Zurechnung zu Lob oder Tadel, zu Schuld oder Verdienſt bewirkt; ein Begriff, der zuverläſſig allgemein geltend iſt. Lob oder Tadel, Schuld oder Verdienſt findet weder dann ſtatt, wenn ich durch Machinerie oder Inſtinct unaufhaltſam getrieben handeln mußte, und nicht anders handeln konnte; noch auch dann; wenn ich auch anders handeln dürfte, und alſo die Handlungsweiſe ganz gleichgültig war. Bloßes Gefühl, einzeln, oder als Fertigkeit, wird inſtinctmäßig; eine Zuneigung zu andern, von ihm gewirkt, iſt gerade nicht mehr werth, als das unfreiwillige Zulächeln des Säuglings; das begleitende Bewußtſein bleibt doch nur Bewußtſein eines Gefühls; es ſagt weiter nichts aus, als: Mein Inneres iſt voll eines Dranges, deſſen ich mich nur ſo oder ſo entledigen kan. Wie ganz anders die ſittliche Nothwendigkeit. Sie gebietet, gerade

nur ſo oder ſo zu handeln, und ihr Gebot iſt kräftig genug, mich zur Folgſamkeit zu reitzen; nicht zu folgen, koſtet Uiberwindung eines innern Antriebes; aber gleichwohl ſagt mir der innere Sinn, daß mir die Uiberwindung deſſelben nicht unmöglich geweſen wäre. Nur ſo iſt ein Product der Nothwendigkeit und Freiheit in einander denkbar. Hingegen leidet das Wohlwollen als vernünftige Denkart zwar den einen Caracter der Moralität, nähmlich die Ungezwungenheit; denn die Uiberzeugung, daß nur eine beſtimmte Verbindung von Grundſätzen von allen Widerſprüchen frei ſei, und daß mein ganzes Betragen, wenn ich es darnach regulirte, mit ſich ſelbſt harmoniren würde, gibt noch keinen Uibergang zu einer Nothwendigkeit, dieſe Harmonie zu realiſiren. Einſicht in Zuſammenhang und ſyſtemathiſche Verbindung, in die Wechſelbeziehung der Gründe und Folgen intereſſirt mich bloß, in wie fern ich denke, nicht auch, in wie fern ich handle. Im Handeln kan ich doch nicht das ganze Syſtem meiner Grundſätze vor Augen haben. Nur ein Grundſatz afficirt die jedesmalige Handlung, indem er aus der Mitte ſeines Zuſammenhanges durch ein beſonderes Bewußtſein ausgehoben wird. Alſo macht Harmonie

des Syſtems die einzelne Handlung nicht beſſer, und man könnte, hienge die Moralität von dieſer Harmonie ab, nie von mir ſagen, daß ich moraliſch gehandelt hätte, weil nie das ganze Syſtem in Ausübung kommen kan. Mit ſich ſelbſt harmoniſch zu ſein, iſt zwar beſſer, als mit ſich ſelbſt im Widerſpruche ſtehen. Aber dadurch, daß es beſſer iſt, iſt es noch nicht nothwendig. Für den Mann mit gemeinem Menſchenverſtande iſt die Relation der Pflichten wenigſtens gleichgültig, weil ihm die Einſicht in dieſelbe unmöglich iſt, und gleichwohl übt er Pflicht, als Pflicht, und handelt ſittlich gut. Fraget ihn, warum er ſeine Pflicht thut, er wird euch mit einem befremdeten Staunen fragen, wie ihr noch ſo fragen könnet. Mit der Einheit der Tugendregeln iſt nur für das eine Bedürfniß des Menſchen geſorgt, nähmlich für das Bedürfniß, die Lücken ſeiner Erkenntniſſe auszufüllen, und aus zerſtreuten Begriffen und Sätzen zur Uiberſicht ein wohlgeordnetes Ganze zu machen. Soll der Menſch ein anderes Bedürfniß, dieſe Einheit auch im Handeln zu beabſichtigen, befriedigen, ſo muß es erſt als Bedürfniß gefühlt und erwieſen ſein. Dieß kan aber nicht geſchehen durch die theoretiſche Vernunſt, deren Gebiete

viele nur Denken, nicht Handeln iſt. Alſo nur eine practiſche, nur ein vernünftiger unabhängiger Grund der Thätigkeit, der Wille kan dieß Bedürfniß zu empfinden geben. — Durch dieſe wird es unüberhörbar ausgedrückt im Sollen. — So, dünkt mir, iſt erwieſen, daß nur die reine practiſche Vernunft die beiden weſentlichen Erforderniſſe der Moralität, Freihe. mit Nothwendigkeit verbunden, in ſich enthalte, und daß Handlungen, die aus ihr als ihrer eigentlichen Quelle entſpringen, allein ſittlich gut ſind. Hieraus folgt aber zugleich, daß, in wie fern die aus unintereſſirtem Wohlwollen entſprungene Handlungen ſittlich gut ſein ſollen, dieß Wohlwollen erſt durch die practiſche Vernunft Quelle derſelben werden kan, oder vielmehr, das, was an einer Handlung moraliſch iſt, gehört nur demjenigen zu, was von practiſcher Vernunft mit dem Wohlwollen und ſeinen Trieben vergeſellſchaftet iſt. Denn ein Trieb kan an Adel durch die bloße Verbindung mit dem Principe der Moralität nicht gewinnen, weil ihm dieſe Verbindung doch ſein eigenthümliches Weſen, das Weſen der Sinnlichkeit, nicht ausziehen kan, und nicht darf, wenn er durch dieſe Verbindung nicht aus der Claſſe der Triebe herausgehen ſoll. —

Hier-

Hiermit hätten wir nun eigentlich unſere Unterſuchung geendigt, wenn wir anders ſo glücklich geweſen ſind, zu beweiſen, daß das unintereſſirte Wohlwollen auf keine Weiſe und in keinerlei Sinn ſich zu einem Principe der Sittlichkeit zu erheben im Stande iſt. Wir ſuchen nach einem oberſten, allgemeinen Principe, welches zu finden möglich ſein muß, ſo wie es unentbehrlich iſt. Unentbehrlich iſt es; denn wenn ſich gewiſſe Gattungen der Pflichten nicht darunter ſubſumiren lieſſen, ſo verdienten ſie dieſen ehrwürdigen Namen nicht, ſo wäre die Handlungsweiſe des vernünftigen Weſens in manchen Fällen unbeſtimmt, und wir wären gezwungen, manche Handlungen ſowohl ihrer Exiſtenz, als Beſchaffenheit nach, für gleichgültig zu halten, d. h. zuzugeben, daß eine freie Handlung keins von beiden, weder gut noch böſe ſein könne, welches ungereimt, und dem zuſammenſtimmendenden Urtheile aller Vernünftigen widerſprechend iſt. Auch könnte ohne ein oberſtes, allgemeines Princip der Sittlichkeit kein ſtreng gebundenes Moralſyſtem erbaut werden, weil den einzelnen Grundſätzen ihre Ableitung aus einem gemeinſchaftlichen erſten Grundſatze, und folglich ihr Beweiß abgienge, der, um gründlich zu

ſein,

ſein, regreſſiv bis zu einem Satze hinauf ſteigen muß, welcher ſelbſt keines Beweiſes aus der Wiſſenſchaft weder bedarf, noch fähig iſt, und weil Grundſätze nur durch ihre gemeinſchaftliche, weſentliche Verknüpfung mit einem oberſten einander verwandt, ein Ganzes zu machen geſchickt ſind, da ſie im Gegentheile einander fremd, folglich unzuſammenhängend, rhapſodiſtiſch wären. Ein oberſter Grundſatz der Sittlichkeit iſt aber auch möglich, und muß es ſein, geſetzt auch, daß er noch nicht gefunden wäre, und dem Anſcheine nach ſo bald noch nicht gefunden werden würde. Denn ſo wie ſittlichböſe Handlungen von den ſittlichguten weſentlich unterſchieden ſind, ſo müſſen die ſittlichguten einander dem Weſen nach gleich ſein. Dieſes ihr gemeinſchaftliches Weſen muß ſich von den zufälligen Beſchaffenheiten abſtrahiren, und in dieſer Abſtraction denken und ausdrücken laſſen. Dieſer Ausdruck deſſelben aber macht eben das oberſte Princip der Moralität. Läßt ſich nun das unintereſſirte Wohlwollen nicht zu einem Princip der freien Handlungsweiſe überhaupt erheben, ſo kan es noch weniger oberſtes, allgemeines Princip derſelben werden, und wir hätten alſo nicht nöthig, das letztere noch beſonders zu erweiſen.

Indeſ-

Indeſſen, da ſich Gründe dafür auffinden laſſen, welche in den bisherigen Unterſuchungen noch nicht vorgekommen ſind, und das Nimium wenigſtens hier nichts ſchaden kan, auch vielleicht durch ein unabhängiges wiederholtes Nachdenken manche Behauptung der Moralphiloſophie, wie im Vorbeygehn, eine neue Seite zeigen, oder noch mehr beſtätigt und in ein helleres Licht geſetzt werden kan, ſo wollen wir auch dieſen Beweis verſuchen.

Dritter Abſchnitt.

Untauglichkeit der Sittlichkeit aus reinem Wohlwollen zum oberſten Principe der Moral.

Ein oberſter Grundſatz muß erſtlich nothwendig, und zweitens allgemein ſein. Beides iſt ſchon mehr, als einmal anerkannt und bewieſen worden; indeſſen wollen wir den Beweis, wenigſtens des erſtern Prädicats auf eine vielleicht minder bekannte, und gleichwol einleuchtende Art wenden.

Ein oberſter Grundſatz muß der einzigmögliche ſein, aus dem die andern Grundſätze ſich ableiten laſſen. Wäre er nicht der einzigmögliche, ſo wä-

ren auſſer ihm noch andere möglich, d. h. ich könnte aus zwei, drei oder vier Grundſätzen alle die andern ableiten. Unter dieſen drei bis vier angeblich oberſten Grundſätzen iſt nun entweder der eine ſo beſchaffen, daß ſich die drei andern wieder aus ihm ableiten laſſen, oder nicht. Im erſtern Falle wird der Eine der oberſte ſein. Im andern Falle ſind ſie entweder verwandte Wahrheiten, oder nicht. Sind ſie es nicht, ſo können ſie unmöglich bei ihrer Heterogeneität die vollkommen gleichen Reſultate der abzuleitenden Grundſätze geben, und keiner iſt alſo der oberſte. Sind ſie aber einander verwandt, ſo müſſen ſie etwas mit einander gemein haben, was ſich aus ihnen zuſammen genommen abſtrahiren läßt, und ſo werden ſie alſo unter dieſer Abſtraction ſtehen, und dieſe Abſtraction wird, in einem Satze gefaßt, den oberſten Grundſatz geben. Iſt nun hiermit bewieſen, daß nur ein oberſter Grundſatz möglich iſt, ſo iſt er eben dadurch bewieſen, als nothwendig. Iſt er aber nothwendig, ſo muß er nicht nur unabänderliche Wahrheit, ſondern er muß auch zu urſprünglichen Ableitung jedes andern Grundſatzes der Wiſſenſchaft unentbehrlich ſein. Muß nun jeder andere

Grund-

Grundſatz urſprünglich aus ihm abgeleitet werden, ſo darf es auch keinen Grundſatz geben, der nicht aus ihm abgeleitet werden könnte, und dieß heißt: der oberſte Grundſatz muß allgemein ſein. Dieß auf unintereſſirtes Wohlwollen angewandt, laſſet uns nun ſehen, ob der daraus gezogene Grundſatz ſich als der oberſte für die einzelnen Grundſätze aller unſerer Pflichten legitimirt, ob er alſo erſtlich unabänderliche Wahrheit, und zweitens, ob er allgemein iſt. Doch werden wir, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht nöthig haben, beides beſonders zu erweiſen. Denn iſt er nicht allgemein, ſo laſſen ſich nicht alle Pflichten daraus ableiten. Iſt er nun dabei gleichwohl unabänderliche Wahrheit, ſo müſſen entweder die Pflichten, die ſich nicht aus ihm ableiten laſſen, nicht wirkliche Pflichten, oder, wenn ſie es ſind, ſo kan er wenigſtens nicht oberſter Grundſatz ſei. Da wir nun aber von wirklichen Pflichten zeigen werden, daß er in Abſicht ihrer unfruchtbar iſt, ſo bleibt uns nur der letzte Fall übrig, daß er kein nothwendiger, das heißt, kein oberſter Grundſatz iſt.

Der Grundſatz des unintereſſirten Wohlwollens heißt: Befördere die Glückſeeligkeit anderer, ohne

ohne darauf zu ſehen, ob deine eigne Glückſeelig- keit dabei gewinne. Es würde unnöthige Wie- derholung ſein, wenn ich dieſen Grundſatz hier, was oben ſchon geſchehen iſt, genauer erklären wollte. Geſetzt auch, daß er wegen der Unbe- ſtimmtheit des Caracters des Unintereſſirten auf mehrerlei Weiſe gefaßt werden kan, ſo muß er wenigſtens allemal ſo viel ſagen, daß fremde Glückſeeligkeit der Hauptzweck aller meiner Hand- lungen ſein ſoll. Wie ſtehts nun aber mit dem gleichfalls unleugbar moraliſchen Grundſatze: Beför- dere deine eigne Glückſeeligkeit? Kan er aus jenem abgeleitet werden? O ja, wird man ſagen; denn meine eigne Glückſeeligkeit iſt Mittel für mich, fremde zu befördern; ſie verſchafft mir das Ver- mögen dazu. Wenn ich nun aber die fremde befördern ſoll, ohne auf die meinige zu ſehen, ſo darf mir die meinige nie Abſicht werden. Und gleichwohl kan ich die letztere nicht befördern, ohne ſie zu meiner Abſicht zu machen, weil ſonſt mein Streben ohne Ziel ſein würde. Ja! ſagt man, dein Wohl darf und ſoll dir Abſicht, aber nur nicht Hauptabſicht ſein. Wenn ich nun aber jetzt einmal für mich ſorgen kan, ohne abzuſehen, wie ich eben dadurch für andere ſorgte, und ohne

daß es dem Streben für andere den mindeſten Abbruch thut (und dergleichen Fälle gibt man doch als möglich zu?) darf ichs dann, oder nicht? Und wie folgts aus dem Grundſatze des unintereſſirten Wohlwollens, daß ichs darf? Weil dem Hauptzwecke in dieſem Falle nichts entzogen wird. Aber die Frage iſt ja nicht blos, ob ichs darf, ſondern, ob, und warum ich ſoll? Wie läßt ſich zeigen, daß, weil fremde Glückſeeligkeit Hauptzweck iſt, gleichwohl auch meine eigne bisweilen Hauptzweck ſein ſoll, unter der Vorausſetzung, daß der erſtere nicht geſtört wird? Wie folgt aus der Abweſenheit dieſer Störung, das heißt, aus etwas Negativen, die Feſtſetzung eines andern Hauptzwecks, alſo etwas Poſitives? Wir hoffen, daß diejenigen Moralphiloſophen, welche dem Grundſatze des unintereſſirten Wohlgefallens die Dignität eines oberſten einräumen, die Pflicht für eigne Glückſeeligkeit zu ſorgen, wenigſtens in gleichem Maaße, wie die ſogenannte Pflicht des Wohlwollens, anerkennen werden, ſie müßten denn etwa leugnen wollen, daß die eigne Menſchheit eines jeden im Allgemeinen eben ſo gut, als die jedes andern iſt. Dieß leugnen heißt leugnen, daß Menſchheit Menſchheit iſt, und alſo wider die

theo-

theoretiſche Vernunft verſtoſſen, mit welcher die practiſche nicht ſtreiten darf, mit welcher aber die leztre offenbar ſtreiten würde, wenn ſie die Pflicht der Beförderung eigner Glückſeeligkeit aus ihrem Codex preſcribiren lieſſe. Sie bleibt alſo unwandelbar ſtehen, und der Grundſaz des unintereſſirten Wohlwollens rückt unweigerlich von der Stelle des oberſten hinweg.

Eben ſo bedenklich ſieht es mit den perſönlichen Pflichten gegen Gott, oder genauer, mit den Pflichten gegen die Perſon Gottes aus, wenn das unintereſſirte Wohlwollen Quelle der Moralität iſt. Und um dieß vollſtändig darzuthun, werden wir mit unſern Leſern vorher über den Begriff und die Realität der perſönlichen Pflichten gegen Gott übereinkommen müſſen. Gott kan betrachtet werden entweder als Realgrund der Sittlichkeit, wie man ihn als Grund vom ewigen Weſen der Dinge, nicht von ihrer (zufälligen) Exiſtenz betrachten könnte; oder, wenn er auch das nicht iſt, doch wenigſtens als perſonificirte höchſte Sittlichkeit, d. i. Heiligkeit. Im leztern Falle iſt er, wenn man will, zugleich der logiſche Grund derſelben, kan es wenigſtens ſein, d. h. mit andern Worten: Gott iſt zwar nicht das, was

die Sittlichkeit zur Sittlichkeit macht, oder was durch ſeinen Willen gewiſſen Geſinnungen und Handlungen ihre inre Güte ertheilt, aber an ihm, an ſeinem Muſter kan ich doch erkennen, was ſittlich gut iſt, oder er iſt das Urbild der ſittlichen Güte. Im erſten Falle, Gott als Realgrund der Sittlichkeit betrachtet, gibt es keine perſönliche Pflichten gegen Gott. Denn ich brauche ihn, um ihn als Realgrund der Sittlichkeit zu betrachten, noch nicht als Subſtanz, als Perſon zu denken, weil ſich das Gegründete nach ſeinem Grunde richtet, und dasjenige Gegründete, wovon hier die Rede iſt, nicht Subſtanz oder Perſon iſt. Auch iſt es nicht etwas, zu deſſen Begründung ein Handeln, als Prädicat einer Perſon, nöthig oder denkbar wäre. Es iſt etwas ruhendes, deſſen Realgrund gleichfalls ein ruhender ſein kan. Zwar kan der Grund etwas beſtimmteres, als das Gegründete ſein, aber dieß iſt zur Begreiflichkeit des letztern nicht nothwendig. Aber ſo wenig eine genauere Beſtimmung der Gottheit, als des Realgrundes der Sittlichkeit nothwendig iſt, ſo wenig iſt ſie möglich, weil wir hier vor den Schranken der Sphäre ſtehen, welche die Dinge an ſich in ſich begreift, da Gott nicht Erſcheinung iſt.

Wir

Wir denken uns hier das Göttliche, die Gottheit unbeſtimmt, wie es exiſtire, und in Bezug auf daſſelbe kan es wohl göttliche Pflichten, nicht aber Pflichten gegen Gott, als Perſon geben.

Pflichten gegen Gott als Realgrund der Sittlichkeit kan es aber auch ſchon deswegen nicht geben, weil er nicht Realgrund der Sittlichkeit iſt, oder, um uns zweckmäßiger auszudrücken, weil er als Realgrund der Sittlichkeit ein Nichts iſt, und gegen ein Nichts keine Pflichten Statt finden können. Denn wäre Gott Realgrund der Sittlichkeit, ſo müßte er der letzte urſprüngliche und alſo einzige ſein. Wäre er das nicht, ſo hienge er entweder in Rückſicht auf die Begründung der Sittlichkeit noch von einem andern Grunde ab, welches dem Begriffe von einem Gott zuwider iſt, oder er hätte vor allen ihm coordinirten Realgründen nichts voraus, und wäre es alſo nicht als Gott. Nun kan er aber nicht der letzte, urſprüngliche, einzige ſein. Denn erſtlich wäre ers doch nur durch ſeinen Willen, weil ſein Verſtand zwar die Tugend als Sache des Verſtandes, aber nicht des Willens begründen, d. h., ihr nicht die nöthigende Verbindlichkeit geben könnte,

 oder,

oder, im Fall man dieſe Verbindlichkeit von ſeinem Verſtande ableiten wollte, im Gegründeten mehr, als im Grunde enthalten wäre. Fragt nun aber zweitens die Vernunft (und ſie iſt genöthigt, ſo zu fragen) warum der göttliche Wille die Verbindlichkeit verurſacht, ſo iſt die Antwort entweder: weil er ein Wille, oder; weil es gerade der göttliche Wille iſt. Die leztere Antwort aber iſt falſch. Denn als göttlicher Wille iſt er entweder die höchſte Macht, oder die höchſte Sittlichkeit. Jene begründet keine Moralität, weil Moralität kein dynamiſcher Begriff iſt, und weil ſelbſt die Allmacht das Weſen der Dinge weder conſtituiren, noch vernichten kan, ſondern ſelbſt daran gebunden iſt. In der höchſten Sittlichkeit aber liegt nicht ein höherer Grad der Sittlichkeit, aus dem ein niederer begreiflich wäre. Denn reine Sittlichkeit verſtattet keine Gradation, weil ihr Weſen eine Art der Nothwendigkeit iſt, und Nothwendigkeit, die einmal dieſen Namen verdienen ſoll, nicht mehr oder weniger nothwendig ſein kan. Wenn wir von größern oder geringern Graden der Nothwendigkeit reden, ſo reden wir, die Sache genau genommen, immer nur von den Graden unſres Gefühls derſelben, nicht von der Nothwendigkeit

ſelbſt.

ſelbſt. Und zugleich ſieht man, in welchem Sinne von einer höchſten Sittlichkeit die Rede ſein kan, deñ wir hier nicht zu beſtimmen haben. Wir kommen, wie man ſieht, zur erſtern Antwort zurück: der göttliche Wille begründet die Sittlichkeit, weil er ein Wille iſt. Aber dieſe Antwort erzeugt abermals eine neue Frage; zwar nicht die: Warum iſt der göttliche Wille ſittlich gut? denn darauf lieſze ſich antworten: weil er ſelbſt den Grund der Sittlichkeit enthält; ſondern vielmehr die: Warum kan nicht jeder andere Wille, eben ſo gut, wie der göttliche, Quelle der Sittlichkeit ſein? Und was ſoll ſich die Vernunft hierauf antworten? Oder ſoll ſie etwa in dem Willen des einen Weſens etwas ſuchen, was ſie eben ſo viel Grund hat, in jedem andern zu ſuchen? Alſo der Realgrund der Sittlichkeit liegt im Willen überhaupt, nicht im Willen eines beſondern Weſens, und alſo nicht zuletzt und einzig im Willen Gottes, folglich iſt Gott nicht Realgrund der Sittlichkeit, iſt als Realgrund der Sittlichkeit Nichts, und folglich gibt es auch gegen ihn, als ſolchen, keine Pflichten. Oder will man der Vernunft das Recht nehmen, zu fragen, warum und in wie fern der göttliche Wille die

Sittlichkeit begründet? Das Recht, ſo zu fragen, hat ſie, weil ſie ſo fragen kan, weil dieſe Frage noch vernünftig, weil die Vernunft faul iſt, wenn ſie da zu fragen aufhört, wo ſie noch weiter fragen kan. Oder warum wäre die Frage nicht mehr vernünftig? Läßt ſich in dem Satze: der göttliche Wille gründet die Sittlichkeit, nicht der vielfache Sinn unterſcheiden, von deſſen Auseinanderſetzung wir ſo eben zurückkommen?

Laſſen ſich alſo keine perſönlichen Pflichten gegen Gott, als Realgrund der Sittlichkeit, denken, ſo bleibt uns nur die Vorſtellung von Gott als der perſonificirten höchſten Sittlichkeit oder Heiligkeit übrig. Und gibt es nun gegen Gott, ſo gedacht, perſönliche Pflichten? Ich könnte moraliſch handeln, um Gott zu gefallen, aber ohne aus ſeinem Wohlgefallen einen Verpflichtungsgrund herzunehmen; meine Geſinnungen und Handlungen zweckten alſo nur auf Harmonie mit ihm ab, ſo daß ſein Wille bloßes Regulativ für mich wäre. Auch in dieſem Sinne gibt es keine perſönliche Pflichten gegen Gott. Denn ſie könnten nur dann Statt finden, wenn ich dazu verbunden wäre, mit dem Willen Gottes den meinigen in Uibereinſtimmung

zu

zu ſetzen, und den erſtern zum Regulative meiner Handlungsweiſe anzunehmen. Aber dazu bin ich nicht verbunden. Denn was iſt der Grund, der mich, den Willen Gottes als Regulativ zu befolgen, beſtimmt? Nicht, weil es ein göttlicher Wille, ſondern, weil dieſer göttliche Wille ſittlich gut iſt, indem er, wenn er nicht ſittlich gut wäre, nicht Regulativ für mich ſein dürfte und könnte. Folglich iſt Harmonie mit dem Willen Gottes nicht Pflicht gegen Gott, ſondern Pflicht gegen die practiſche Vernunft. Ich bin verbunden, ſittlich gut zu handeln — dieß iſt Ausſpruch der pract. Vernunft. Streben nach Uibereinſtimmung mit Gott wäre nur ein Erleichterungs- und Beförderungsmittel meiner ſittlichen Güte. Aber wie ich dieſe ſittliche Güte bei mir realiſiren ſoll, darüber entſcheidet nicht die practiſche, ſondern nur die theoretiſche Vernunft, weil die Mittel zur Erreichung eines Zweckes verſchieden, und alſo nur Sache der Klugheit ſein können. Welches Mittel das beßte ſei, dieß beſtimmt ſich aus Beobachtungen über Zufälligkeiten z. B. des Subjects, welche für das Abſtract der ſittlichen Güte ſelbſt fremd ſind. Aber, könnte man einwenden, wenn die theoretiſche Vernunft entſchieden hat, daß der Wille Gottes das beßte

Regulativ meines Willens iſt, nöthigt mich dann nicht die practiſche Vernunft, auf den Willen Gottes Rückſicht zu nehmen, und haben wir dann nicht Pflichten gegen Gott als das Subject dieſes Willens? Denn muß nicht die beſte Art, zur ſittlichen Güte zu gelangen, die einzige, und muß ſie alſo nicht ſelbſt moraliſch gut ſein? Wäre ſie es nicht, ſo müßte Moralität aus etwas, das nicht moraliſch wäre, erfolgen; und iſt dieß nicht widerſinnig? Hierauf antworten wir: Wenn auch der Wille Gottes als das beſte Regulativ der Sittlichkeit erwieſen, und alſo die Verbindlichkeit, ihm zu folgen, dadurch begründet iſt, ſo folgen daraus noch immer nicht Pflichten gegen Gott, ſondern nur gegen die practiſche Vernunft ſelbſt. Denn das Regulativ des göttlichen Willens iſt mit demjenigen, welches die pract. Vernunft ſelbſt gibt, völlig identiſch, da die Idee einer Gottheit aus der leztern entſpringt, indem nur ſie den Glauben an Gott begründen, nur ſie in dieſe ihre Idee die höchſte Sittlichkeit hineinlegen kan, eine Behauptung, die wir freilich hier nicht beweiſen, ſondern aus der Kantiſchen Kritik voraus ſetzen müſſen. Indeſſen müſſen doch ſelbſt diejenigen Philoſophen, welche das Daſein Gottes aus Gründen der theoretiſchen Vernunft

zu erhärten glauben, zugeben, daß die Idee einer Gottheit erſt durch Gründe der Vernunft (nur nach ihrem Syſteme, der theoretiſchen, nicht practiſchen) realiſirt werden, und daß die Vernunft dieſer Idee weder auf dem Wege der Cauſſalität, noch der Negation, noch der Eminenz etwas zuführen kan, was ſie nicht vorher aus ſich ſelbſt genommen hat. Könnte ſie auch aus den zerſtreuten Fragmenten der Weisheit und Güte in der Anordnung der Welt und ihrer Begebenheiten eine Allweisheit und Allgüte, d. h. aus dem Endlichen und Eingeſchränkten das Unendliche und Schrankenloſe conſtruiren, ſo iſt dieß Unendliche doch ihr Product, ſo ſind die Begriffe der Weisheit und Güte, welche ihre Naturbetrachtung leiten, doch ihr Eigenthum, da die Facta nur durch die vernünftige Reflexion, mit welcher ſie verbunden werden, und nur durch Vergleichung mit den von ihnen unabhängigen Begriffen der Weisheit und Güte ſich zur Materie eines Schluſſes auf Allweisheit und Allgüte qualiſiciren. Oder wenn der Grundſatz der Cauſſalität auf das Daſein Gottes führen kan, ſo iſt Gott doch nur die von der Vernunft als exiſtent gedachte oberſte, und weiterhin vollkommſte Urſache. Sollte alſo die Gottheit nach ihrem Daſein und Weſen etwas von

der

der Vernunft unabhängiges, ſollte der Wille der Gottheit als das Regulativ der Sittlichkeit von dem Regulative der pract. Vernunft verſchieden ſein, ſo müßten nicht die Idee und die Gründe der Vernunft den Glauben an ſie begründen, ſondern ſie müßte unabhängig von der Vernunft erkannt werden, und dieß könnte ſie nur dann, wenn ſie durch ſinnliche Wahrnehmung, als Erſcheinung erkannt würde, ein Reſultat, welches unſtreitig den Anti-Kantianer ſo gut, wie den Kantianer gegen ſich hat. Wenn nun das im göttlichen Willen liegende Regulativ der Sittlichkeit mit dem meiner Vernunft eigenthümlichen identiſch iſt, ſo kan ja die Vernunft mich nicht an jenes, als ein von dem letztern verſchiedenes hinweiſen, ohne ſich ſelbſt untreu zu werden, und ohne mich zu täuſchen. Nicht die Gottheit iſt ja Realgrund der Sittlichkeit, wie wir gezeigt haben, ſondern die Vernunft überhaupt; und alſo muß ohnedem jedes Weſen, in wie fern es ſittlich gut iſt, alſo auch die Gottheit, mit der Vernunft überhaupt als identiſch gedacht werden. Die göttliche Vernunft iſt weiter nichts, als ein Exemplar der Vernunft überhaupt, der ſie, als ihrem generiſchen Begriffe, ſo gut, wie die menſch-

menſchliche, untergeordnet iſt. Folglich gibt es auch in dieſer Rückſicht keine Pflichten gegen Gott, welche von den Pflichten gegen die Vernunft ſelbſt verſchieden wären.

Wenn es nun gegen Gott weder, in wie fern er Realgrund, noch, in wie fern er Ideal der Sittlichkeit iſt, beſondere Pflichten gibt, ſo iſt er Gegenſtand ſolcher Pflichtgeſinnungen, wie jedes moraliſche Weſen überhaupt ſie verdient, und dieſe Geſinnungen unterſcheiden ſich, auf ihn bezogen, nicht der Art, ſondern dem Grade nach. Jedes moraliſche Weſen verdient Achtung, Zutraun u. ſ. w., Gott verdient die höchſte Achtung, das unumſchränkteſte Zutraun. Laſſen ſich nun die Pflichten gegen Gott aus dem unintereſſirten Wohlwollen ableiten? die Unterſuchung beſchränkt ſich auf zwei mögliche Fälle. Ich könnte gegen Gott geſinnt ſein und handeln aus unintereſſirtem Wohlwollen gegen andere, oder gegen Gott ſelbſt. Aus unintereſſirtem Wohlwollen gegen andere — entweder, um durch meine Pflichtübung gegen Gott andere unmittelbar zu beglücken, oder, um mich durch den Gedanken an Gott im Wohlwollen gegen andere zu ſtärken, oder um andere durch die Verehrung, die ich Gott erweiſe, zu ſtärken in ihrer ſie beglückenden Tugend.

gend. Der erſte dieſer drei Fälle läßt ſich nicht denken. Denn, wenn Gott ſelbſt das Subject der reinſten ſittlichen Güte iſt, ſo iſt er durch ſich ſelbſt beſtimmt, meine Nebenmenſchen auch ohne meine ihm erwieſene Pflichtgeſinnung ſo glückſee- lig zu machen, als ſie werden können. Wollte man ſagen: Indem ich meine Pflichten gegen Gott ausübe, ſo mache ich mich aus unintereſſirtem Wohlwollen gegen andere zum Werkzeuge fremder Glückſeeligkeit in der Hand Gottes; ſo wären die Pflichten gegen Gott nur Mittel zur Ausübung der Pflichten gegen andre, nicht er, ſondern meine Nebenmenſchen wären der Zweck meines Handelns, ich handelte gegen ihn um anderer willen, verkennte diejenige Würde deſſelben, vermöge deren er Selbſtzweck iſt, und beiderlei Pflichten fielen in einer Sphäre zuſammen. Auch würden die Pflichtgeſinnungen gegen Gott dem Grade nach unbeſtimmt. Denn wenn ich mich als Werkzeug Gottes zur Glückſeeligkeit anderer betrachte, ſo betrachte ich zugleich ihn in Verhältniß zu dieſem ſeinem Werkzeuge, und zu dieſer Glückſeeligkeit. Dieß Verhältniß aber fordert nicht unendliche Macht, Weisheit und Güte, ſondern allenfalls

nur

nur einen ſehr hohen Grad dieſer ſeiner Eigenſchaften, weil weder das Werkzeug, welches er gebrauchen, noch die Glückſeeligkeit, die er mit Hülfe deſſelben befördern will, jemals unendlich ſind. Für ein ſolches Werkzeug und eine ſolche Glückſeeligkeit iſt Unendlichkeit Gottes unnöthig und überſchwenglich. Der Gebrauch des Mittels richtet ſich vernünftiger Weiſe nach dem, was der Zweck nothwendig macht. Der Zweck iſt hier die Beförderung der Glückſeeligkeit anderer; das Mittel dazu ſind die Pflichten gegen Gott. Ich kan nur einen Theil fremder Glückſeeligkeit befördern, als Werkzeug Gottes; dazu braucht es keine unendliche Weisheit, und um den ganzen Erfolg meiner unintereſſirten Bemühungen habe ich, als Werkzeug, mich ohnedem nicht zu bekümmern. Hier kan nur die Rede davon ſein, was er für mich um anderer willen iſt; was er für das Ganze ſein muß, das kan doch nicht bei einzelnen beſtimmten Abſichten und für jedes Beſondere in Betrachtung kommen. Um die Willigkeit in mir zu erzeugen, daß ich ſeinen Abſichten diene, dazu gehört nur die Uiberzeugung, daß er weiſer und gütiger, als ich ſelbſt und jedes mir bekannte moraliſche Weſen iſt, nur der Glaube, daß ich unter ſeiner Leitung ſicherer

rer, als unter der Leitung jedes andern handeln werde. Denn es bleibt mir nur die Wahl zwiſchen den zwei Fällen, entweder Gott oder mir ſelbſt zu folgen. Will ich das leztere nicht, ſo muß die Wahl des erſtern alle meine Kräfte in Thätigkeit ſetzen. Wünſche ich Beruhigung über den Zuſammenhang des Ganzen, Beruhigung über die Frage, ob alle meine Brüder durch die Zuſammenwirkung aller Kräfte der Welt die höchſt mögliche Glückſeeligkeit erreicht werden, ob ſie nicht etwa in Rückſicht eines Theils dieſer ihrer Glückſeeligkeit Opfer für das Ganze werden müſſen, ſo wünſche ich dieſe Beruhigung nicht aus unintereſſirtem Wohlwollen, nicht aus dem Wohlwollen, welches Princip des Handelns iſt, ſondern ich wünſche ſie nur für mich ſelbſt, nur, um dem Princip des Wohlwollens mit mehr Frohſinn und Muthe folgen zu können, nur deswegen, weil ich durch dieſe Beruhigung bei meiner Thätigkeit beſſer daran bin. Denn um alle meine Kräfte in Thätigkeit zu ſetzen, um mich durch Wohlwollen beſtimmen zu laſſen, hatte ich auch ohne dieſen höchſten Grad der Beruhigung, die ohnedem immer nur Wirkung des Glaubens, nicht der Anſchauung ſein kan, Aufruf genug. So würden daher die Pflichten gegen Gott der Inten-

tion

tion nach leiden, wenn ich ſie in dieſem Verſtande auf das unintereſſirte Wohlwollen beziehen wollte. Aber, ſagt man, die Pflichten gegen Gott können durch das unintereſſirte Wohlwollen deswegen nichts verliehren, weil die Vorſtellung von der höchſten Vollkommenheit Gottes vor dem unintereſſirtem Wohlwollen vorausgeht, nicht erſt von ihm abhängt. Und alſo würde die Pflichtübung gegen Gott eine Intention erhalten, die nicht vom Wohlwollen abhienge? So gibt man ja eben damit zu, daß es nicht Princip der Pflichtübung ſein kan, wie ſie der höchſten Würde Gottes angemeſſen iſt. Das Wohlwollen macht nur einen hohen, nicht den höchſten Grad der Achtung, des Zutrauens gegen Gott u. ſ. w. nothwendig.

Ich könnte ferner mich zu den Pflichten gegen Gott durch unintereſſirtes Wohlwollen gegen andre beſtimmen laſſen in ſo fern, als der Gedanke an Gott dieß Wohlwollen ſtärkt. Wer aber ſein Wohlwollen immer ſtärker, regſamer, unwandelbarer zu machen ſtrebt, der muß die Grundlage deſſelben ſchon in ſeinem Gemüthe haben, und folglich wäre in dieſer Rückſicht das Wohlwollen allerdings die Quelle der Pflichten gegen Gott. Nein! es

 wäre

wäre nicht Quelle derſelben. Erſtlich bleibt uns ja auch hier die Antwort frei, daß ich dann nicht eigentlich Pflichten gegen Gott, Pflichten, die unmittelbar auf ihn ſich bezögen, ſondern nur Pflichten gegen andre ausübte. Wenn die Pflichten gegen Gott nur das Wohlwollen gegen andre ſtärken ſollen, ſo werden ſie zu Mitteln herabgewürdigt, die ohne ihren Zweck zwecklos, das heißt, nichtig ſind, ſo wird Gott ſelbſt nur als Mittel andern moraliſchen Weſen, als ſeinem Zwecke untergeordnet. Und zweitens: Wie kan der Gedanke an Gott und die Pflichtübung gegen ihn dem Wohlwollen Nahrung verſchaffen? Wie anders, als wenn die Vorſtellung bei mir wirkſam wird, daß er ſelbſt das wohlwollendſte Weſen iſt, daß er an dieſer Geſinnung ſein höchſtes Wohlgefallen findet, daß er ſie unausbleiblich belohnt. Aber daß er ſelbſt das wohlwollendſte Weſen iſt, dieſer Gedanke macht mir das unintereſſirte Wohlwollen weder zur Möglichkeit, noch zur Pflicht. Ihm, als der nothwendig reinſten Sittlichkeit, ihm, dem unſinnlichen, keines Bedürfniſſes empfänglichen, allgenugſamen Weſen kan freilich eine Geſinnung und Handlungsweiſe möglich, natürlich ſein, die es mir, einem ſinnlichen, ſo vielen eignen Bedürf-

dürfniſſen unterworfenen, und durch unreine, gemiſchte Triebe vermöge meiner Natur beſtimmbaren Weſen keinesweges iſt. Oder wenn ich auch dieſem Muſter Gottes nachſtreben wollte, woher weiß ich, daß ich nicht vergeblich ſtrebe, daß ich die Kräfte meiner Natur nicht überſpanne? Daher, weil mir das unintereſſirte Wohlwollen Gottes meinen Beifall abnöthigt, und weil mir dieſer abgedrungene Beifall ſagt, daß ich mit mir ſelbſt zufrieden ſein würde, wenn ich das Muſter Gottes erreichte, daß ich alſo wohl, weil mein Jnres ſich nicht widerſprechen kan, zum Nachſtreben fähig und beſtimmt bin? Aber dieß iſt vielleicht nur ein Fingerzeig auf eine Vollkommenheit, die erſt auf dem Boden einer moraliſchen höhern Welt, wenn die grobe Sinnlichkeit, die mich jetzt umgibt, von mir abgeſtreift ſein wird, gedeihen ſoll. Und woher die Verpflichtung, dem göttlichen Muſter des unintereſſirten Wohlwollens nachzuſtreben, wenn mirs auch nicht unmöglich iſt? Warum verdient Gott in dieſer Rückſicht Muſter zu ſein? Weil dieß Wohlwollen ein unverkennbarer Zug ſeiner Sittlichkeit, weil es ſittlich gut iſt. Alſo muß das unintereſſirte Wohlwollen überhaupt vorher ſchon als ſittlich gut anerkannt ſein, ehe

mir Gott durch den Beſitz deſſelben achtungs- und nachahmungswürdig erſcheinen kan. Und alſo beſtimmt Sittlichkeit die Würde des Wohlwollens, nicht das Wohlwollen den Caracter der Sittlichkeit. Ferner: Gott findet am unintereſſirten Wohlwollen ſein höchſtes Wohlgefallen. Aber warum iſt es recht und vernünftig und des Menſchen würdig, das Wohlgefallen Gottes zu ſuchen? doch gewiß aus dem einzigen Grunde: weil er nur an dem Wohlgefallen findet, was die unverdorbene Vernunft ſelbſt billigt und befiehlt, und weil ſie dieß göttliche Wohlgefallen gut heißt, und von einem höchſt ſittlichen Weſen ſogar unnachläßlich fordert. Abermals Priorität der Sittlichkeit vor dem Wohlwollen, aus welchem Sittlichkeit doch erſt flieſſen, welches doch die Pflicht, Gottes Beifall zu ſuchen, erſt begründen ſollte! Und endlich: Im unintereſſirten Wohlwollen ſoll mich die Hoffnung, das Zutrauen zu Gott, ſtärken, daß er es unausbleiblich belohnt? Iſt das Nahrung für ein unintereſſirtes, oder nicht vielmehr für ein intereſſirtes Wohlwollen? Wenn ich den Ausſichten auf mein Beſtes nachjage, übe ich da Pflicht gegen Gott, und gegen andre, oder nicht vielmehr gegen mich ſelbſt? —

Alſo nun zum letzten Falle! das unintereſſirte Wohlwollen gegen andere könnte mich zur pflichtmäßigen Geſinnungs- und Handlungsart in Rückſicht auf Gott beſtimmen in ſo fern, daß ich andere durch die Verehrung, die ich Gott erweiſe, zu ſtärken ſuche in ihrer ſie beglückenden Tugend. — Auch hier bleiben die Pflichten gegen Gott nur Mittel zu den Pflichten gegen andere, und Gott, eine höchſt moraliſche Perſon, hört auf, Selbſtzweck zu ſein. Wie unwürdig ſeiner, der ſo herabgewürdigt, und meiner, durch den er ſo herabgewürdigt wird! Zweitens aber: Warum thue ich recht daran, andern durch meine Gott geleiſtete Verehrung die Tugend zu empfehlen, und warum darf ich ſicher darauf rechnen, daß dieſe Richtung auf Gott, die ich ihren Geſinnungen und Handlungen durch mein Beiſpiel gebe, ſie ächt tugendhaft machen wird? Eben weil Gott das Ideal der Moralität iſt. Aber wer darf darüber, daß er es iſt, entſcheiden? Wer anders, als die Vernunft, die den Begriff von Gott ihrem eignen Ideal der Sittlichkeit gemäß gebildet hat. Alſo aus dieſer urſprünglichen Sittlichkeit der Vernunft folgt, daß es wohlwollend gegen andere gehandelt ſei, durch Empfehlung des göttlichen Muſters die Sittlich-

keit in ihnen zu wecken und zu erhalten; nicht aber quillt jene Sittlichkeit der Vernunft aus dem Wohlwollen. Und wenn es nur darauf abgeſehen iſt, andern mein Muſter vorzuſpielen, was braucht es dazu von meiner Seite einer innern Achtung der Gottheit? Ich werfe mich in eine zwangloſe Technik der äußern Zeichenſprache hinein, übe mich in der Gewandheit eines heuchleriſchen Morpheus, und werde ſo aus unintereſſirtem Wohlwollen ein religiöſer Gaukler.

Dem bisherigen zufolge gibts von allen Rückſichten abſtrahirt keine beſondern Pflichten gegen Gott, als Realgrund der Sittlichkeit; es gibt keine gegen ihn, als idealiſche Heiligkeit; und auf das unintersſirte Wohlwollen gegen andere bezogen, ſind es abermals entweder nicht Pflichten gegen Gott, oder ſie entſpringen wenigſtens nicht aus unintereſſirtem Wohlwollen. Nichts bleibt uns, bei der Lage unſrer Streitſache übrig, als zu verſuchen, ob ſich die Pflichten gegen Gott, nicht als Realgrund, nicht als Ideal der Sittlichkeit, ſondern als Selbſtzweck aus einem unintereſſirtem Wohlwollen gegen ihn ſelbſt herleiten laſſen. Gott iſt ein vernünftiges, er iſt das höchſt vernünftige Weſen; er iſt alſo, als das Subject der höch-

höchſten Vernunft, der höchſten Achtung werth; er darf nie angeſehen werden, als Etwas, das nur um eines Andern, um eines weitern Zweckes willen Werth hätte, alſo nie als Mittel, ſondern er iſt Selbſtzweck im erhabenſten Verſtande, und jede inre oder äußre Handlung, deren Beweggrund die Vorſtellung iſt: Gott iſt als ein vernünftiges Weſen höchſter Selbſtzweck, iſt in ſo fern eine Pflicht gegen Gott; und um die oben erörterten falſchen Vorſtellungen zu vermeiden, wünſchten wir, daß man ſtatt des Ausdrucks: Perſönliche Pflichten gegen Gott, lieber von Pflichten gegen die Perſon Gottes, alſo gegen ihn, als bloßes Subject der Vernunft, ſpräche. Doch hier empfehlen wir überhaupt Schmids vortreflichen Verſuch einer Moralphiloſophie, der die Realität dieſes Begriffs §. 610. ſo deutlich und gründlich gezeigt hat, daß uns nur die beſondere Anwendung, welche unſere Abſicht fordert, übrig bleibt. Denn wenn diejenigen Moralphiloſophen, welche den Grundſatz des unintereſſirten Wohlwollens zum oberſten erheben wollen, dieſen eingeſchränktern Begriff von dieſer Gattung der Pflichten nicht gelten laſſen, ſo liegt ihnen ob, ihre Realität in irgend einem andern Sinne feſtzuſtellen, und unſre obigen Gründe zu wi-

 der-

derlegen, und nicht nur dieß, ſondern auch zu zeigen, wie das unintereſſirte Wohlwollen mit ihnen in die Verbindung des Grundes mit ſeiner nothwendigen Folge zu ſetzen ſei; oder wenn, wie uns dünkt, beides unmöglich ſein möchte, mit uns bei dem letzten Begriffe zu bleiben. Iſt Gottes Wille weder Realgrund, noch Regulativ der Moralität, ſo folgt von ſelbſt, daß nicht die Moral von einer frühern Theologie, ſondern umgekehrt die letztere von der erſtern ausgehe, ſo kan es alſo nicht Pflichten gegen Gott geben, die gleichſam abgeſondert von den übrigen ihre eigne Sphäre einnähmen, ſondern das territorium der reinphiloſophiſchen Moral iſt auch das ihrige, und ſie ſtehen, wie alle übrigen, unter der Herrſchaft eines Princips.

Gottes Seeligkeit befördern, und alſo die Pflichten gegen ihn in dieſem Verſtande aus einem unintereſſirten Wohlwollen ableiten zu wollen, wäre Unſinn, und bei dieſem A B C der Philoſophie halten wir uns keinen Augenblick weiter auf. Aber was ſollen wir auch nun mit dem unintereſſirten Wohlwollen in Beziehung auf Gott anfangen? Wir ſollen, antwortet man uns, wir ſollen es in Beziehung auf ihn das ſein und wirken laſſen,

was

was es vernünftiger Weiſe ſein und wirken kan; wir ſollen die reine, weſentliche, von allem Empiriſchen unabhängige Grundlage deſſelben von den zufälligen Aeußerungen abſondern, und ſie, dieſe Grundlage zum Maaßſtabe der Pflichten gegen die Perſon Gottes machen. Und dieſe Grundlage wäre? Das innige Wohlgefallen, die Freude, die Zufriedenheit über die Seeligkeit jedes moraliſchen Weſens, und alſo auch Gottes, eine Freude und Zufriedenheit, welche freilich nach Maaßgabe ihres Gegenſtandes wirkſam ſein muß, weil ſie ſonſt todt, d. h. ſo gut, als gar nicht da wäre. Sobald du dir Gott, als das Subject der erhabenſten Vollkommenheit denkſt, ſobald muß dieſer Gedanke dich mit dem reinſten Wohlgefallen darüber erfüllen, daß dieſer Gott zugleich der ſeeligſte iſt, mit einem Wohlgefallen, das auch dann noch dein Herz mit derſelben Innigkeit durchdränge, wenn du dir als möglich dächteſt, daß dieſer Gott für deine Glückſeeligkeit ganz gleichgültig wäre, mit einem Wohlgefallen, das im Augenblicke zur Thätigkeit übergienge, wenn die Unmöglichkeit möglich wäre, zur höchſten Seeligkeit Gottes wirklich etwas beizutragen. Iſt dieß nicht unintereſſirtes Wohlwollen gegen Gott, denn ge-

gen jedes andere vernünftige Weſen nicht nur ähnlich, ſondern auch völlig gleich? — Gegen dieß Räſonnement haben wir viel, ſehr viel zu erinnern. Am nächſten liegt wohl die Frage: Warum iſts denn recht und vernünftig, über die Seeligkeit Gottes Zufriedenheit, Wohlgefallen, Freude (wir ſetzen dieſe Ausdrücke mit Fleiß zuſammen, damit man die Luſt, von der hier die Rede iſt, zu jedem beliebigen größern oder geringern Grade ſortiren könne) warum, ſage ich, iſts vernünftig, über die Seeligkeit Gottes Luſt zu empfinden? Wär's vernünftig, ſich für ihn zu intereſſiren, ſo zu intereſſiren, wenn er nicht eine unabhängige Würde, die Würde jeder moraliſchen Perſon, und zwar im höchſten Grade hätte? Warum wärs denn ſo ganz unmoraliſch, das Gegentheil der Seeligkeit bei einem Weſen, wie Gott, mit Luſt zu denken? Warum verdiente derjenige Menſch, der dieß könnte, oder vielmehr diejenige Geſinnung deſſelben, welche es ihm möglich machte, unſern ganzen Abſcheu? Gott verdient unſer unintereſſirtes Wohlwollen, weil er ein moraliſches Weſen iſt; alſo auch in Beziehung auf ihn muß das unintereſſirte Wohlwollen ſich rechtfertigen, ſich ableiten laſſen aus der Moralität, nicht die

Mo=

Moralität aus dem unintereſſirten Wohlwollen, und ſo hätten wir denn abermals das Reſultat, welches dem Wohlwollen den Werth eines oberſten Grundſatzes der Pflichten gegen Gott abſpricht.

Zweitens fehlt der Zufriedenheit über die höchſte Seeligkeit Gottes der Caracter der Moralität, weil ſie jedem vernünftigen Weſen phyſiſchnothwendig, und phyſiſche Nothwendigkeit das gerade Gegentheil der Freiheit, und folglich auch der Moralität iſt. Ein allgemeiner Grund gegen das unintereſſirte Wohlwollen, der uns oben entgangen iſt, und den wir alſo hier in der beſondern Anwendung auf die Pflichten gegen Gott nachholen wollen. Die Uiberzeugung vorausgeſetzt, daß jedes moraliſche Weſen wenigſtens die Seeligkeit, welche unmittelbar mit der moraliſchen Beſchaffenheit deſſelben verbunden iſt, verdiene, iſt es eine platte Unmöglichkeit, gegen dieſe Seeligkeit deſſelben gleichgültig zu bleiben. Jeder Gedanke, und jedes Bewußtſein dieſes Gedankens, der an ſich und unmittelbar, ohne die Dazwiſchenkunſt irgend eines Vehikels, auf das Gefühlsvermögen wirken kan, muß auf daſſelbe wirken, ſobald kein Hinderniß den Uibergang dieſer Wirkung

ſtört.

ſtört. Und ein ſolcher Gedanke iſt der, daß dieß oder jenes moraliſche Weſen, in ſo fern es moraliſch iſt und handelt, einen reinen innern Genuß habe. Daß dieſer Gedanke unmittelbar mit jener Annehmlichkeit ſeines Bewußtſeins verbunden ſei, ſagt uns unſre inre Erfahrung, und da jeder vollſtändige Grund ſeine beſtimmte Folge unausbleiblich mit ſich führt, ſo läßt ſich in dieſem Falle kein Hinderniß, welches die Zufriedenheit, von welcher wir reden, von ihrer Urſache trennte, denken, als Mangel der Deutlichkeit und Lebhaftigkeit des Gedankens ſelbſt. Fällt dieß Hinderniß weg, ſo bleibt dem Menſchen in Abſicht der Affection ſeines Gefühlvermögens nicht die mindeſte freie Wirkſamkeit übrig. Daß er jedes Subject der Vernunft als Selbſtzweck denke, daß er dieſe Vorſtellung oft in ſich wecke, ſie bei ſich unterhalte, daß er alle die Nahrung, welche darin für ſeine Pflichten liegt, aufſuche, in Saft und Kraft verwandle, daß er den Gründen für ſeine Verbindlichkeiten durch öfteres ruhiges Nachdenken darüber eine immer ſtärkere, ſichrere Wirkſamkeit auf alle ſeine Neigungen verſchaffe, dieß ſteht in ſeiner Gewalt; aber weder die inre Achtung, noch die Zufriedenheit mit dem, was dieſer Achtung gegen

irgend

irgend ein Weſen unwiderſprechlich gemäß iſt, in ſo fern beyde bloße Affectionen des Gefühlvermögens ſind, iſt freie Thätigkeit. Denn jedes Gefühl, wenn es auch noch ſo fein wäre, iſt eine ruhende, von aller eignen Selbſtthätigkeit entfernte, jedem Eindrucke der entſcheidend wirkenden Urſache offene Empfänglichkeit. „Du ſollſt die Glückſeeligkeit anderer uneigennützig befördern.“ Dieß iſt geltender Ausdruck der Verbindlichkeit. Denn ſo ſtark auch die inre Nothwendigkeit ſein mag, welche in dieſer Verbindlichkeit liegt, ſo kan ich ihr doch noch ausweichen, indem ich durch Ausflüchte, welche ihr entgegen ſtehen, durch Scheinentſchuldigungen, durch geſuchte Zerſtreuungen den Eigennutz in Schutz nehme. Hier treten alſo Neigungen zwiſchen das Geſetz der Vernunft und zwiſchen die Befolgungen deſſelben, welche unterdrückt werden müſſen. Ich ſelbſt mit meiner innern Kraft zu wählen, ſtehe zwiſchen der Vernunft und zwiſchen den ihr fremden Trieben. Ich ſelbſt, in ſo fern ich vernünftigſinnlich bin, ſtehe zwiſchen mir ſelbſt, als der reinen Vernunft, und zwiſchen mir ſelbſt, als der bloßen Sinnlichkeit. Und ſo würde ich ewig unentſchieden da ſtehen müſſen, wenn ich nicht ſelbſt entſcheiden könnte, weil ich ſo

oder

oder anders entſcheiden will; und ich will für die reine Vernunft entſcheiden, weil ich dieſer Vernunft zufolge mir unausbleiblich ſage, daß ich ſo entſcheiden ſoll, da ich mir im Gegentheil, in ſo fern ich das Subject ſinnlicher Neigungen bin, zwar ſage, daß ich für das Sinnlichangenehme entſcheiden will, nicht aber, daß ich dafür entſcheiden ſoll. In Sachen der moraliſchen Nothwendigkeit alſo iſt zwiſchen ihr ſelbſt und ihrem Erfolge ein Mittelglied, das aus- und eingelenkt werden kan, und es befindet ſich zwiſchen zwei thätigen Kräften, von denen die eine herrſchen, die andere ſich unterwerfen muß. In Sachen der phyſiſchen Nothwendigkeit iſt Ein Wirkendes mit ſeiner unmittelbar aus ihm hervorgehenden Wirkung. „Du ſollſt Zufriedenheit empfinden.“ Dieß iſt nicht geltender Ausdruck einer Verbindlichkeit, weil es unter der vollſtändigen Bedingung des wirklichen Gefühls nicht möglich iſt, dem Gefühle auszuweichen. Denn das Leidende kan keine Beſtimmung empfangen, die ihm nicht gegeben wird; ſie wird ihm aber gegeben, ſobald der Actus des Afficirens vollſtändig iſt; folglich muß es jene Beſtimmung erhalten: die Möglichkeit, daß es dieſelbe nicht annähme, ſetzt eine Kraft, dem Wirken-

kenden zu wiederſtehen, folglich thätig zu ſein voraus, und alſo wäre es nicht etwas blos Leidendes, keine bloße Empfänglichkeit. Das Gefühl der Zufriedenheit mit der Seeligkeit eines moraliſchen Weſens kan auch durch keine fremde, mit der Vernunft heterogene Cauſſalität gehindert werden, ſo daß meine Freiheit ſich in dem Beſtreben zeigte, dieſe Cauſſalität zu ſchwächen. Keine ſinnliche Neigung z. B. kan zwiſchen den Gedanken: „Gott iſt als das Subject der reinſten Moralität des reinſten Bewußtſeins dieſer ſeiner innern Vollkommenheit würdig“ und zwiſchen das Gefühl des Wohlgefallens an dieſem Gedanken treten. Denn es iſt kein Intereſſe denkbar, was die Neigung dabei haben könnte, wenn ſie einmal die Wahrheit des Gedankens ſelbſt gelten läßt. Aus dem allen erhellet nun wohl, das ein unintereſſirtes Wohlwollen gegen Gott, wenn man darunter ein uneigennütziges Gefühl der Zufriedenheit mit der Seeligkeit dieſes Gottes verſteht, nicht einmal ſelbſt moraliſchfrei iſt, geſchweige, daß es Quelle der Pflichten gegen ihn ſein könnte. Wollte man aber, was alle Begriffe verwirren würde, die theoretiſche Uiberzeugung ſelbſt, daß Gott eines Bewußtſeins ſeiner moraliſchen Vollkommenheit

würdig ſei, unintereſſirtes Wohlwollen gegen ihn nennen, da Wohlwollen immer Sache des Herzens, nie des Verſtandes iſt, ſo möcht' ich wiſſen, wie man daraus irgend einen auf Gott ſich beziehenden Pflichtausdruck, z. B. den: Du ſollſt gegen ihn Achtung und Ehrfurcht zeigen, ableiten könne. Denn muß nicht vorher bewieſen ſein, daß es gegen jedes moraliſche Weſen überhaupt Pflichten gibt, und daß die Würde deſſelben der gültige Grund dieſer Pflichten iſt?

Vielleicht aber läßt man ſich durch einen ſehr bekannten Sprachgebrauch verführen, darauf zu beſtehen, daß bei Gefühlen, und alſo auch bei dem einer Zufriedenheit über den innern Genuß eines moraliſchen Weſens Freiheit und Moralität Statt finde. Wie oft hört man nicht dieſe und ähnliche Redensarten: „Ich will ſehr zufrieden ſein, wenn er nach Verdienſt belohnt wird; ich will mich freuen, wenn das und das geſchieht" u. ſ. w. Dieſer Sprachgebrauch iſt eben nicht ſehr täuſchend, wenn wir auch jetzt nicht darauf dringen wollten, was beſonders Herr Reinhold über die Rechte des Sprachgebrauchs überhaupt in der Philoſophie ſo gründlich erinnert hat. Wo es

Sach=

Sachgründe gibt, da muß man den Sprachgebrauch nie als Gegenbeweis anführen wollen; man muß ihn vielmehr jenen Gründen gemäß corrigiren oder interpretiren. „Ich will zufrieden ſein, ich will mich freuen;" jeder verſteht ja, was man damit ſagen will, entweder: ich werde Zufriedenheit, Freude empfinden (und dann beſtimme ich nur einen Erfolg, den die Begebenheit, meiner bisherigen innern Erfahrung gemäß, in meinem Gefühlvermögen verurſachen wird, ohne zu beſtimmen, ob dieſer Erfolg in meiner Freiheit ſtehe, oder nicht) oder: ich will nicht entgegen ſein, will vielmehr meine Zufriedenheit und Freude zu erkennen zu geben ſuchen. Dieſe Interpretation rechtfertigt der Sprachgebrauch ſelbſt. Wenn jemand ſagte: „Ich will darüber Zufriedenheit empfinden, ich will Freude fühlen, ſo wird jeder, der an den Sinn ſolcher Redensarten denket, ſie den Augenblick für unrichtig erklären, und behaupten, daß empfinden oder fühlen wollen, ſich überhaupt eben ſo wenig denken laſſe, als wenn jemand ſagte: Ich will mich fürchten: oder: Ich will mich erſchrecken. Und kurz! Zufriedenheit oder Unzufriedenheit, Wohlgefallen oder Mißfallen iſt an ſich nie Sache

 der

der Willkühr, und alſo auch nicht der Freiheit und Moralität.

Auf der andern Seite wäre wohl noch die Frage: ob das Nothwendige, genau genommen, ein Gegenſtand eines unterſcheidbaren Gefühls der Zufriedenheit oder Freude ſein könne, nämlich: das Nothwendige, wenn es als ſolches erkannt oder empfunden wird. Wohl zu merken, wir reden von einer kenntlichen, unterſcheidbaren Beſtimmung des Gefühlsvermögens; wir reden von etwas mehr, als von einer Nichtunzufriedenheit, oder blos negativen Zufriedenheit; Freude ſchließt ohnedem immer etwas Poſitives, die Energie eines wirklichen Gefühls, in ſich. Uiber Dinge, die durchaus ſo ſein müſſen, und gar nicht anders ſein können, eine beſondere Zufriedenheit, oder gar Freude zu empfinden, ſcheint kindiſch zu ſein; vielmehr ſcheint ſie allemal die Zufälligkeit der Exiſtenz ihres Gegenſtandes vorauszuſetzen, und ein Product der Vorſtellung von dieſer Zufälligkeit und der Vorſtellung von dem Grade der wahren oder eingebildeten Güte der Sache ſelbſt zu ſein. Wir wollen ſo viel ſagen: Je mehr ich mir etwas als zufällig denke, und je beſſer und vortreffli-

cher

cher es mir dabei erſcheint, deſto größer iſt die Zufriedenheit oder Freude darüber; je mehr aber einer von dieſen beiden Vorſtellungen abgeht, deſto geringer der Grad der Freude, wenn nicht die Stärke der einen Vorſtellung die Schwäche der andern erſetzt. So läßt ſich zugleich begreifen, warum der eine ſich über etwas ſehr lebhaft freut, worüber der andere völlig gleichgültig bleibt. Wenn dem geübten Mathematiker, oder Philoſophen eine Unterſuchung gelingt, ſo wird er zwar nicht ſo gleichgültig bleiben können, daß es ihm ganz einerlei wäre, ob er ſie beendigt hätte, oder nicht; aber er wird über die glückliche Beendigung derſelben eben kein Feſt feiern; warum verſetzt nun derſelbe Fall den ungeübtern Forſcher in ein ſo lebhaftes Wohlgefallen an ſich ſelbſt, und dem Kinde ſeines brütenden Verſtandes, daß er ſeinem Scharfſinne tauſend Schmeicheleien macht, daß jedes Zeichen des Beifalls ihn ſichtbar ergötzt, und daß er von dem Producte ſeiner Anſtrengung ſich gar nicht losreißen kann? die natürliche Urſache iſt: Jener, der geübte Forſcher, ſetzte voraus, und konnte voraus ſetzen, daß die Unterſuchung ihm gelingen mußte; er iſt es ſchon gewohnt, von einem Gegenſtande ſeines Nachdenkens nicht

 ohne

ohne die Erndte eines Zuſammenhangs evidenter Wahrheiten hinweg zu gehen, und Gefühl der Gewohnheit mindert das Gefühl und die Vorſtellung der Zufälligkeit; aber für den Ungeübten iſt ſo ein Geiſtesproduct ein ſo unvermutheter Fund, daß er ſich eben ſo ſehr darüber freuen muß, als wenn der Arme einen Beutel mit Geld gefunden hat. Je weniger Zutraun zu ſich ſelbſt, ehe er an die Unterſuchung gieng, je mehr Beſorgniß, er möchte den Schwierigkeiten derſelben unterliegen, deſto mehr Grund zur Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, und ſeinem Talente, als ſie doch gelang. Dieß iſt der Fall mit allen Nachforſchungen der reflectirenden Urtheilskraft nur mit dem Unterſchiede, daß hier die Zufälligkeit, von welcher das Gefühl der Luſt über das Gelingen ſolcher Nachforſchungen möglich gemacht wird, in Object und Subject zugleich liegt, da ſie bei andern Arten des Verſtandesgebrauchs nur im Subjecte liegen kan. Wir können uns nicht enthalten, aus Kants Kritik der Urtheilskraft eine hieher gehörige Stelle anzuführen. "— Da wir von dem Zuſammentreffen der „Wahrnehmungen mit den Geſetzen nach allgemei„nen Naturbegriffen (den Catechorien) nicht die „mindeſte Wirkung aufs Gefühl der Luſt in uns

„an

„antreffen, auch nicht antreffen können, weil der „Verſtand damit unabſichtlich nach ſeiner Natur „nothwendig verfährt: ſo iſt anderſeits die ent- „deckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empiri- „ſcher heterogener Naturgeſetze unter einem ſie „beide befaſſenden Princip der Grund einer ſehr „merklichen Luſt, oft ſogar einer Bewunderung, „ſelbſt einer ſolchen, die nicht aufhört, ob man ſchon „mit dem Gegenſtande derſelben genug bekannt iſt." K. der Urth. Einl. XXXVII. Wir getrauen uns von jedem Falle, der eine fühlbare Zufriedenheit in uns verurſacht, klar zu zeigen, daß der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils einen weſent- lichen Einfluß auf dieſen Zuſtand unſres Gemüths habe. Daher pflegt man über jemanden, der von dem ihm unvermutheten Zuſammentreffen glückli- cher Ereigniſſe viel Aufhebens macht, und ſeine lu- ſtigen Kapriolen zur Schau gibt, befremdet zu ſein, und ihm zu verſtehen zu geben, daß er ja ſo etwas ſchon längſt hätte voraus ſehen können. Oder, wenn man jemanden eine Freude machen will, warum ſucht man auf alle Art und Weiſe ſei- ne Erwartung entweder für das Gegentheil zu ſtimmen, oder wenigſtens jede Veranlaſſung, wor- aus er eine Vorempfindung ſeiner Freude ſchöpfen

 könnte,

könnte, zu verhüten? Warum ſonſt, als weil der Grad der Luſt deſto größer wird, je weniger man auf den Gegenſtand derſelben rechnen könnte? Gefühl der Nothwendigkeit kältet allemal, und wen etwas Nothwendiges in Bewegung ſetzt, der behandelt es mehr oder weniger als etwas Veränderliches. Soll nun das unintereſſirte Wohlwollen gegen Gott in dem Gefühle einer poſitiven Zufriedenheit über die Seeligkeit deſſelben beſtehen, ſo müßte in dem Gedanken an dieſe ſeine Seeligkeit etwas Unerwartetes, Zufälliges liegen; es müßte möglich ſein, zu denken, daß er und jedes moraliſche Weſen nicht in ſich ſeelig, oder weniger ſeelig wäre. Aber iſt es nicht offenbar unvernünftig, ſich ſo etwas vorſtellen zu wollen? Ferner: Je moraliſcher ich ſelbſt bin, deſto mehr Bewußtſein dieſes meines Zuſtandes; deſto mehr Gewohnheit dieſes Bewußtſeins; deſto mehr aus dieſer Gewohnheit entſpringende Nothwendigkeit, daſſelbe in allen andern moraliſchen Weſen ſo gut, wie in mir ſelbſt, zu ſuchen. Je tiefer die Moralität in mir ſelbſt gegründet iſt, deſto nothwendiger wird mir jede Aeuſſerung derſelben, deſto mehr verliehrt jede meiner Tugendthaten den Reiz des Unerwarteten, und alſo auch deſto mehr von ihrem

Ein-

Einfluſſe auf das Gefühl des Frohſeins, das nur dann eintreten kan, wenn ich froh ſein muß, daß mir Tugendthaten gelingen, und das heißt doch wohl: wenn ich hätte ahnden können, daß ſie mir nicht gelingen würden, wenn ich für meine Tugend zu fürchten gehabt hätte. Aus dem allen ergibt ſich für den Grundſatz des unintereſſirten Wohlwollens das ſehr beſchwerliche Reſultat, daß der Grad der eignen moraliſchen Geſinnung mit dem Grade des unintereſſirten Wohlwollens, als der Zufriedenheit über das mit der Moralität verbundene angenehme Bewußtſein bei einem andern Weſen im umgekehrten Verhältniſſe ſtehe. Denn je reiner und feſter die eigne moraliſche Geſinnung, deſto geringer der Grad der Zufriedenheit über das damit nothwendig verbundene angenehme Bewußtſein, und: je veränderlicher die eigne moraliſche Geſinnung an ſich ſelbſt und in ihren Aeußerungen, deſto ſtärker und lebendiger dieſe Zufriedenheit. Daraus folgt weiter, daß der weniger tugendhafte dieſer Zufriedenheit im höhern, und der mehr tugendhafte derſelben im geringern Grade fähig ſein, daß alſo eigene Unvollkommenheit die eigentliche Quelle des unintereſſirten Wohlwollens, und, wenn dieß Quelle der Pflichten gegen Gott ſein ſoll, daß Nichttugend

und Mangel der Tugend Quelle von Tugenden ſein würde. Oder will man das unintereſſirte Wohlwollen gegen Gott vielleicht auf die negative Zufriedenheit über den Gedanken an ſeine Seeligkeit einſchränken, ſo möchte ich wiſſen, was man mit dieſer Nichtunzufriedenheit in der Moral anfangen will. Getraut man ſich, ihr irgend eine ſittlichnothwendige Praxis zu entlocken? Aus dem Negativen kan doch gewiß nichts Poſitives, können doch keine wirkliche Pflichten folgen.

Endlich würde das unintereſſirte Wohlwollen gegen Gott in dieſem Verſtande nur mit einem unvollſtändigen und falſchen Begriffe von dieſem Weſen beſtehen. Das Wohlwollen gegen Gott ſoll unintereſſirt, die Zufriedenheit über ſeine höchſte Seeligkeit ſoll uneigennützig ſein, ſoll alle Rückſicht auf meine eigne Glückſeeligkeit ausſchließen. Wer mir alſo ein unintereſſirtes Wohlwollen gegen Gott zur Pflicht macht, der verlangt von mir, daß ich mich Gottes und ſeiner Allgenugſamkeit freue, wenn auch der Gedanke an dieſe erhabnen Gegenſtände für meine Hoffnungen gleichgültig wäre. Da nun dieß nicht der Fall iſt, da vielmehr alle meine beſten Hoffnungen an ihn geknüpft ſind, ſo folgt, daß das unintereſſirte Wohlwollen gegen Gott

Gott nur in ſo fern Realität haben kan, in wie fern ich von dieſer Verknüpfung meiner Glückſeeligkeit mit dem Glauben an Gott abſtrahire. Und nun fragt ſich: Iſt dieſe Abſtraction möglich? Und, wenn ſie auch möglich wäre, iſt ſie vernünftig? Der Kantianer braucht ſein Moralſyſtem nicht auf dieſe Spitze zu ſtellen. Denn die Achtung gegen Gott, die auch für ihn Pflicht iſt, [man verſieht ſchon ohne mein Erinnern, daß dieſe Achtung hier nicht als bloßes Gefühl gemeint ſei] die Achtung gegen Gott kömmt mit der Vorſtellung der Abhängigkeit unſrer Glückſeeligkeit von Gott in gar keine Colliſion. Denn ſo wie mir kein Weſen dadurch achtungswürdig iſt, daß es mich glückſeelig machen kan, oder wirklich macht, ſo iſt es mir ſelbſt Gott in dieſer Rückſicht nicht. Er verdient meine höchſte Achtung, weil er ein höchſt moraliſches Weſen iſt, weil er, auch als Urheber und Beförderer meiner Glückſeeligkeit, immer moraliſch handelt, und jedes glückſeeligkeitsfähige Weſen um der Moralität willen und in der vollkommenſten Proportion mit derſelben beglückt. Nicht daß ers thut, ſondern warum und zu welchem Zwecke. und in welcher Geſinnung ers thut, oder nur die höchſte Vernunft in ſeiner Geſinnungs- und Handlungs-

L 5 weiſe,

weiſe, auch in derjenigen, die ſich auf unſer geſammtes Wohl bezieht, das iſt es, was mich zur Achtung gegen ihn antreibt. So würde ich denjenigen, der mir durch Betrug den weſentlichſten Vortheil zu verſchaffen gedächte, bei aller ſeiner guten Geſinnung gegen mich gleichwohl als einen unſittlichen Menſchen verachten müſſen. Der Kantianer alſo braucht von dem Gedanken: Gott iſt der unentbehrliche Urheber meiner Glückſeeligkeit, nicht zu abſtrahiren. Vielmehr iſt dieſer Gedanke ihm nothwendig, um ſich über die vollkommene Proportion zwiſchen der Moralität und Glückſeeligkeit in einem ſinnlichvernünftigen Weſen zu beruhigen. Zur Begründung jener iſt die Vernunft allein hinreichend; aber die Vernunft gebietet mir auch das Streben nach Glückſeeligkeit; und da ſie nun gleichwohl dieß Streben durch ſo manches Geſetz wieder einſchränkt, ſo daß, wenn die Moralität Hauptzweck bleibt, der ſinnliche Theil der menſchlichen Natur nie befriedigt werden könnte, da ferner die Vernunft ſelbſt nur einem glückſeeligkeitswürdigen Weſen Glückſeeligkeit zuerkennen kan: ſo führt ſie nothwendiger Weiſe zum Glauben an ein Weſen, das moraliſch und zugleich mächtig genug iſt, um zwiſchen Glückſeeligkeit und Moralität

lität die vollkommenſte Harmonie zu bewerkſtelligen. Das Wohlwollen hingegen, richte es ſich, auf welches Weſen es wolle, kan nicht unintereſſirt ſein, ohne das eigne Intereſſe zu vergeſſen. Und nun an Gott denken, und nicht zugleich daran denken, daß wir ganz von ihm abhängen, wie unnatürlich! Denn dieſe unſre Abhängigkeit hängt weſentlich mit ſeiner Unabhängigkeit zuſammen, ſo daß jede von beiden Vorſtellungen die andere in ſich ſchließt. Dieſe Vorſtellungen ſollen aber ſtets getrennt bleiben, weil das unintereſſirte Wohlwollen ſtetes Princip der Pflichten gegen Gott ſein ſoll. Gegen Menſchen ſcheint ein unintereſſirtes Wohlwollen deswegen möglicher, weil, ſo ſehr auch ihre Glückſeeligkeit mit der meinigen zuſammenhängt, die ihrige doch auf der andern Seite wieder durch die meinige gewinnt, ſo, daß wir, wie man zu ſagen pflegt, mit einander aufheben können. Aber dieß Pari würde dem Gedanken an Gott durchaus zuwider ſein. Dieſem zufolge brauchen wir nun nicht erſt zu beweiſen, daß, wenn es auch möglich wäre, den Gedanken an Gott von unſerm Intereſſe zu trennen, dieſer Gedanke doch unvollſtändig und falſch, und daß alſo dieſe Unvollſtändigkeit deſſelben die conditio, ſine

qua

qua non des unintereſſirten Wohlwollens gegen Gott und der Pflichten gegen ihn wäre.

Alſo weder ein Wohlwollen an ſich, noch auch ein unintereſſirtes iſt in Rückſicht auf Gott zuläſſig, und kan alſo auch nicht Princip der Pflichten gegen ihn ſein. Uiberhaupt denken wir, ein Weſen, das ſo ganz unabhängig ſeelig iſt, fordert vielmehr unſre tiefſte Verwunderung, unſre unbegränzte Ehrfurcht, als daß die Vorſtellung davon uns zu ungemiſchten angenehmen Empfindungen ſtimmte, und es würde ſchwer ſein, zu begreifen, warum die letztere Gattung der Gefühle die erſtere verſchlingen ſollte. Geſetzt aber, das Wohlwollen könnte in irgend einem Sinne auf die Pflichten gegen Gott übergetragen werden, ſo würde es doch ein ganz anderer, als derjenige ſein, in welchem es gegen andere Weſen Statt finden mag. Denn die Glückſeeligkeit anderer kan ich nicht nur billigen, Zufriedenheit darüber empfinden, ſondern auch auf eine ſehr merkliche Art befördern; dieß fällt bey Gott ganz weg. Ein Grundſatz aber, der bald in dieſem, bald in jenem Sinne gelten ſoll, macht ſich durch ſeine Veränderlichkeit für ein feſtes Syſtem ganz unbrauchbar, und iſt gerade ſo vollkommen, wie das Geſetz, dem man alle Augenblicke

Blicke durch Erklärungen nachhelfen muß, von denen jede im Grunde ein anderes, eignes Geſetz iſt. Oder will man etwa eine gewiſſe Quinteſſenz des Wohlwollens, einen feinen Geiſt deſſelben deſtelliren, der das ganze Syſtem der Pflichten durchdringe? Was wäre er wohl? Wie machte er ſich kenntlich? Wir ſind nicht im Stande, das Geringſte davon zu wittern. —

Wir hätten leicht von mehrern einzelnen Pflichten zeigen können, wie wenig ſie ſich aus dem Grundſatze des unintereſſirten Wohlwollens ableiten laſſen. Aber ſchwerlich möchten es uns die Leſer ſehr verdanken, auf dem weiten Wege der Induction fortgeführt zu ſein. Wir gehen daher lieber zu einigen allgemeinen Gründen fort. Vorerſt kan und muß ich doch fragen: Zu welcher höhern Abſicht iſts gut, daß der Menſch aus unintereſſirtem Wohlwollen handle? Und auf dieſe Frage läßt ſich allerdings antworten: Weil er dadurch den Caracter der Menſchheit, die Vernunft, behauptet. Daß die Vernunft ſo fragen muß, weil ſie ſo fragen kan, das liegt in dem Weſen der Vernunft ſelbſt. Denn ſie wäre nicht Vernunft, wenn ſie etwas ohne Grund thäte, wenn ſie alſo irgendwo ohne Grund ſtehen bliebe, da ſie

weiter gehen könnte. Sie kan aber in allen den Fällen weiter gehen, nach höhern Zwecken fragen, wenn die Frage noch vernünftig, d. i. ausgemachten Grundſätzen noch nicht widerſprechend iſt. Nun läßt ſich nicht abſehen, warum die Frage, welche wir im Namen der Vernunft in Abſicht des unintereſſirten Wohlwollens oben aufgeworfen haben, unzuläßig wäre; und folglich muß ſie aufgeworfen werden. Handlte der Menſch, der ſich vom unintereſſirten Wohlwollen treiben läßt, eben dadurch unvernünftig, ſo wäre hiermit dieſem Princips das Urtheil unwiderruflich geſprochen, und alſo muß auch die Antwort, welche wir auf jene Frage gegeben haben, geltend ſein. Auch iſt die Vernunft als weſentlicher Carakter der Menſchheit ſo anerkannt, und Glückſeligkeit ſo unläugbar das urſprüngliche Intereſſe der Sinnlichkeit eines der Vernunft unterworfenen Vermögens, daß hiermit alle weitere Rechtfertigung der gegebenen Antwort unnöthig gemacht zu ſein ſcheint. Erreichte das unintereſſirte Wohlwollen jedesmal ſeine nähere Abſicht, nämlich Glückſeligkeit zu befördern, ſo könnte man hier ſtehen bleiben wollen. Der Menſch, könnte man ſagen, iſt ein empfindendes Weſen; Glückſeeligkeit iſt alſo Naturzweck für ihn,

über

über welchen wir nicht hinausgehen dürfen. Die Realiſirung dieſes Naturzwecks iſt daher für ihn der letzte Punct, wenigſtens auf der einen Seite. Aber auch nur auf der einen Seite. Denn auf der andern Seite iſt es doch die vernünftige Thätigkeit. Und auf welcher von beiden iſt nun die Priorität? Das beiderſeitige Gebiete kan nicht ohne wechſelſeitige Communication bleiben. Denn die Vernunft miſcht ſich in die Beſorgung der Glückſeeligkeit, ſo wie in ihre eignen Angelegenheiten, und dies könnte ihr Niemand, als ſie ſelbſt, verbieten, und ſie könnte es nur dann, wenn ſie ſich bei dieſer Sorge für eine ihr fremde Angelegenheit verwerfen müßte, unvernünftig, wider ſich ſelbſt, zu ihrer eignen Vernichtung zu handeln. Aber davon iſt vielmehr das Gegentheil der Fall. Denn ſie kan ihre Kraft an jedem Gegenſtande üben, der ihr vorkömmt, und nicht darauf kömmt es an, woran, ſondern, daß ſie ſich übe. Dazu kömmt, daß ſie oft zu dieſer Selbſtübung keine Gelegenheit haben würde, wenn ſie nicht im Gebiete der Glückſeeligkeit handeln dürfte, wenigſtens giebt ihr dieß oft den nächſten Stoff dazu. Oder gibt es nicht hundert Fälle, wo das Intereſſe der Sinnlichkeit den Menſchen ganz beſchäftigt,

tigt, und wo, um einen Theil ſeiner oder fremder Glückſeeligkeit zu erreichen, ſeine ganze Anſtrengung erfordert wird? Wenn nun hier die Vernunft für ihre Rechnung arbeiten kan, warum wäre es unvernünftig, wenn ſie's thut? Oder wird etwa durch ihre Theilnahme der Naturzweck, Glückſeeligkeit, gehindert? Vielmehr befördert, ja! wir dürfen noch mehr ſagen, durch ſie, wenn auch nicht einzig und allein, doch am beßten, am ſicherſten bewirkt. (Denke man hier an theoretiſche, oder practiſche Vernunft; die erſtere iſt, ſo gut, wie die letztere, Vernunft.) Nicht jedes Ingrediens der unbeſtimmten Maſſe von Glückſeeligkeit iſt gleich gut, gleich möglich, gleich nothwendig. Der Menſch kann ſich nur des einen nach dem andern bemächtigen, und gleichwohl bleibt keine der übrigen Begierden mit ihren Forderungen zurück, indeß nur eine oder wenige befriediget werden, und befriedigt werden können. Gäbe nun die Vernunft nicht den Ausſchlag, an welche die Reihe jetzt gerade kommen ſoll, ſo wäre der Menſch eben durch ſein unaustilgbares Beſtreben nach der Befriedigung ſeiner Sinnlichkeit der unglückſeelige Ball ſeiner Begierden, ein Ball, der vielleicht durch die vereinte Macht aller über das

Ziel

Ziel ſeines Strebens hinausgeſchleudert würde. Aber ſelbſt die Erreichung eines Gutes iſt oft auf verſchiedene Art möglich; nur eine kann die kürzeſte und ſicherſte ſein; ſie zu befolgen, oder nicht, das iſt, nicht etwa um der Vernunft ſelbſt, ſondern um der Glückſeeligkeit willen im Ganzen genommen, ſehr verſchieden in Werth und Folgen. Dieſe Art, dieſe Begierde zu befriedigen, erſpart für die Befriedigung der übrigen die meiſte Zeit und bereitet ſie vor; eine andere Art würde unnöthigerweiſe für ſich allein ſo viel Zeit wegnehmen, daß ſo viel ähnliche Anſprüche unbeachtet bleiben müßten, oder die Erfüllung derſelben erſchwert würde. In dieſer Rückſicht alſo ſind die Dienſte der Vernunft für den Naturzweck unentbehrlich. Und endlich würde der Glückſeeligkeitsgenuß nie vollſtändig, nie ſo rein und völlig, als er werden kan, wenn die Vernunft nicht gerade das beßte Gut, das der Selbſtzufriedenheit, hergäbe. Aus dieſem Allen, dünkt mich, folgt, daß wir bei dem einen Endzwecke der Natur, der auf Glückſeeligkeit gerichtet iſt, ſelbſt wenn die Frage von dieſem Endzwecke iſt, und ſelbſt dann, wenn er in ſeinen einzelnen Erforderniſſen immer erreicht würde, nicht ſtehen bleiben, ſondern weiterhin auf die Vernunft

nunft ſelbſt abſehen müſſen. Aber wird denn dieſer Endzweck immer erreicht? Arbeitet das unintereſſirte Wohlwollen mit ſo manchen ſeiner Bemühungen nicht vergebens? Wer bürgt dieſem Antriebe, iſt er auch noch ſo unintereſſirt, und iſt ſeine Thätigkeit noch ſo vorſichtig berechnet und angelegt, für den jedesmahligen beabſichtigten Erfolg? Nun ſoll dieſer Erfolg dasjenige ſein, was uns nöthige, unterhalb dem Principe des unintereſſirten Wohlwollens ſtehen zu bleiben, an keine höhere Abſicht der unintereſſirten Bemühungen zu denken. Alſo wären ſie, bleibt der Erfolg aus, ohne letzten Zweck? Wenn nun dieſer letzte Zweck nur durch das Intereſſe der reinen Vernunft herbeigeführt werden kan, muß ich mich nicht an die Vernunft ſelbſt, als letzten Zweck, und alſo an ihren reinen Ausſpruch, als oberſten Grundſatz halten? Noch einmal alſo: Zu welcher höhern Abſicht iſts gut, daß der Menſch aus unintereſſirtem Wohlwollen handele? Antwort: Weil er dadurch den Caracter der Menſchheit, die Vernunft, behauptet. Dagegen kan ich nicht fragen: Wozu iſts gut, daß der Menſch nach reinen Grundſätzen der Vernunft handele, daß er ihr auch dann, wenn gewiſſe Begierden und Neigungen das Gegentheil fordern, getreu

treu bleibe? Denn dieſe Frage hieße mit andern Worten: Welche höhere Abſicht rechtfertigt den Menſchen, ſeine Glückſeeligkeit nur der Vernunft gemäß, zu befördern? Die höhere Abſicht, damit er dieſe Glückſeeligkeit befördere? Oder die höhere Abſicht, damit ers vernunftmäßig thue? Aber beides ſind ja Theile der Frage ſelbſt, auf welche die Antwort geſucht wird, und folglich wäre mit beiden Angaben idem per idem beantwortet. Doch wir wollen, um das Princip des unintereſſirten Wohlwollens ſo gewiſſenhaft, als möglich, zu behandeln, noch einige Gründe ausführen, welche aus der eigenthümlichen Beſchaffenheit der Glückſeeligkeit in Vergleichung mit dem Weſen der Vernunft hergenommen ſind, und ſie der Prüfung unſrer Beurtheilen überlaſſen.

Wenn die Beſtimmung eines Weſens aus Anlagen erkennbar iſt, die durchaus unnütz wären, oder nur halb genützt würden, wofern dieſen Anlagen und ihrer Ausbildung und Anwendung nicht etwas Weiteres entſpräche, ſo iſt zuverläßig Glückſeeligkeit die Beſtimmung des empfindenden Theils der menſchlichen Natur; und ſo viele dieſer Anlagen ſich unterſcheiden laſſen, aus ſo viel Beſtand-

Theilen beſteht die menſchliche Glückſeeligkeit. Da nun jeder dieſer Beſtand-Theile, um Genuß zu gewähren, eine Fähigkeit zum Genuſſe, alſo Receptivität aber auch weiter nichts vorausſetzt (denn nur die Realiſirung, nicht das Genießen des realiſirten Gutes erfordert Thätigkeit; und ſo lange es noch Thätigkeit irgend einer Art erfordert, iſt es noch nicht völlig realiſirt, noch nicht zum Genuſſe gleichſam fertig, es iſt noch kein Gut) Da alſo jedes Gut nur Receptivität vorausſetzt, und der Sitz der bloßen Receptivität Sinnlichkeit, feinere oder gröbere, iſt; ſo iſt Glückſeeligkeit ganz die Sache der Sinnlichkeit, welche, in wie fern ſie von der Phantaſie für dieß oder jenes Gut beſonders gereitzt wird, Neigungen, und habituelle Neigungen, oder Begierden in ſich ſchließt. Da nun ein wirkliches Gut für das Subject ohne Genuß, alſo ohne die Befriedigung der gereizten oder reizbaren Genußfähigkeit, mithin der dem Gute entſprechenden Neigung nichts iſt, da ferner die ganze Glückſeeligkeit des Subjects alles in ſich faßt, wofür es Empfänglichkeit hat, ſo folgt, daß Glückſeeligkeit des Menſchen die wirkliche Befriedigung aller ſeiner Neigungen ſei. Iſt nun dieſe Befriedigung aller menſchlichen Neigungen wirklich Zweck, ſo

muß

muß ſie irgend einmal erreicht werden. Denn würde ſie nicht erreicht, da die ſubjective Anlage dazu doch da wäre, ſo wäre die letztere zwecklos, und ihre Ausfüllung und Benutzung könnte nicht Zweck ſein. Wäre nun die ganze Glückſeeligkeit in jedem Augenblicke unſres Daſeins Zweck, ſo dürfte in keinem Augenblicke unſres Daſeins irgend eine Neigung unerfüllt bleiben. Aber ſo manche derſelben bleibt unerfüllt. Hieraus folgt, daß die Erfüllung keiner derſelben nothwendig iſt, daß alſo ſowohl die Sinnlichkeit ſelbſt, als ihre Reizung und Befriedigung zu den Zufälligkeiten der menſchlichen Natur gehört. Und nun frage ich: Soll eine Zufälligkeit Hauptzweck, ſoll alſo ein Grundſatz, der ſich lediglich auf dieſe Zufälligkeit bezieht, oberſter Grundſatz ſein? Doch aufrichtig geſprochen, ſcheint mir das, was Kant und ſeine würdigen Schüler bisher über die menſchliche Glückſeeligkeit und über die natürlichen Anlagen dazu geſagt haben, die Sache noch bei weitem nicht in den rechten Geſichtspunct zu ſtellen, um den Zuſammenhang dieſer Anlagen und des durch ſie möglichen Genuſſes mit dem Caracter der Menſchheit und ihrer eigentlichen Würde gehörig zu faſſen. Meine Vorſtellung iſt folgende: Wäre der Menſch

eine reine Intelligenz, ſo würde er die niedere Sinnlichkeit, welche ihn der irrdiſchen Güter empfänglich macht, gar nicht haben; ſeine Vernunft und ihr unbedingtes Geſetz würden in der ganzen ihnen eigenthümlichen Uneingeſchränktheit wirken, aber er würde dann auch nicht auf dieſer Erſcheinungswelt exiſtiren können. Denn die erſcheinenden Gegenſtände können nur vermittelſt der Sinnlichkeit afficiren. Da der Menſch nun aber für die erſte Periode ſeines Daſeins an dieſe Welt gebunden ſein ſollte, ſo mußte er auch Receptivität erhalten, welche eine Einwirkung der Körperwelt auf ihn möglich macht. Ohne Sinnlichkeit wäre er mitten in der Welt von allen Weltdingen iſolirt; keine Begebenheit könnte ihn treffen, keine ihn afficiren, keine ihm Stoff zur Weckung ſeiner Ideen, zur Uibung der Tugend geben, nichts ihn weder angenehm, noch unangenehm reizen. Durch Sinnlichkeit allein erhält ſein hieſiges Daſein eigentliche Zweckmäßigkeit. Zwar nicht er ſelbſt, als Subject einer Freiheit, die vollkommen ungezwungen handelt, aber doch die Wirkungen ſeiner Freiheit treten in die Kette der Weltbegebenheiten hinein, die Begebenheiten afficiren zwar nicht den Menſchen als Intelligenz, aber doch als Erſchei-

 nung,

nung, er übt an den Gegenſtänden und ihren Veränderungen ſeine höhern Kräfte, macht ſie zum Schauplatze ſeiner geiſtigen Thätigkeit, und nimmt an allem Schönen und Angenehmen Theil, was für ihn hauptſächlich in das Meiſterwerk der Welt eingewebt iſt. Der Menſch, als freies Weſen, iſt uneingeſchränkt, unveränderlich, da überhaupt Freiheit keinen Veränderungen und Einſchränkungen unterworfen ſein kan, weil ſie ſonſt nicht Freiheit, ſondern mehr oder weniger Gezwungenheit (man gebe uns ein anderes Wort) wäre. Der Menſch, als Freiheit, iſt die lautere, reine Vernunft mit ihrem durch keine Art der Gegenſtände, durch keine Veränderung von außen modificablen Geſetze. Der Menſch, als Freyheit und reine Intelligenz, iſt gar kein Subject und Object für dieſe Welt und das Daſein in derſelben. Denn was Nichterſcheinung iſt, kan durch kein Medium mit den Erſcheinungen in Zuſammenhang gebracht werden, weil dieß Medium ſelbſt wieder entweder Erſcheinung oder Nichterſcheinung wäre, jene aber nicht an die Nichterſcheinung, und dieſe nicht an die Erſcheinung anſchließen könnte. Wohl aber kan das, was an Menſchen Erſcheinung iſt, ihn als Intelligenz einſchränken, ſeine freie Wirkun-

gen hemmen, ſo wie Wolken die Sonne, von der ſie ganz verſchieden ſind, und mit der ſie übrigens gar keine Gemeinſchaft haben, in ihren wohlthätigen Ausflüſſen zurückhalten. Sinnlichkeit alſo war dem Menſchen nur für dieſe erſte Periode ſeines Daſeins unentbehrlich; aber nur die niedere Sinnlichkeit. Denn er hat auch eine Receptivität für die reine Vernunft, wodurch er eines unnennbaren Gefühls für dieſe Vernunft, ſelbſt wenn ſie noch nicht in ihren durch Erſcheinung modificirten Wirkungen hervorgeht, fähig iſt, eines Gefühls für das unbedingte moraliſche Geſetz in abſtracto. Jene niedere Sinnlichkeit nun macht den Menſchen überhaupt aller ſinnlichreizenden Eindrücke fähig, und wenn man ſie in beſondere Neigungen und Begierden ſpecificirt, ſo iſt der Grund dieſer Unterſcheidung nur die mannigfaltige Art des Afficirtwerdens, deſſen ſie den Menſchen fähig macht, nach Maasgabe der verſchiedenen Eindrücke der äußern Dinge. Jede beſondere Neigung iſt alſo nur eine beſondere entweder wirkliche, oder blos mögliche Modification der Sinnlichkeit, und ſie iſt dem Menſchen nur in ſo fern weſentlich, als ſie in ſeiner Sinnlichkeit gegründet, und die ganze Sinnlichkeit ihm weſent-

lich

lich iſt. Denn eine beſondere Neigung, d. h., eine beſondere einzelne oder habituelle Reizung der Receptivität hängt jedesmal von dem ihr correſpondirenden, reizenden äußern Gegenſtande ab. Wäre alſo die beſondere Modification dieſer Receptivität weſentlich, ſo müßte es auch der ſie reizende Gegenſtand ſein, ohne welchen die Modification nicht Statt finden kan. Alſo nicht den Neigungen, ſondern ihrer Quelle, der Sinnlichkeit erkenne ich das Prädicat Weſentlich zu. Dieſe Neigungen können auch nicht als verſchiedene Principe des Afficirtwerdens für die verſchiedenen Claſſen der äußerlichreizenden Gegenſtände angeſehen werden. Denn ſcheinen die Gegenſtände, von denen wir gerührt werden, noch ſo verſchieden, in der Art der Rührung iſt kein ſpecifiſcher Unterſchied. Entweder ſind es nur Gradualunterſchiede, oder das Gefühl iſt mehr oder weniger rein, in ſo fern das mit der reinen Vernunft verbundene und ihr allein zugehörige Gefühlvermögen ſich zugleich mit äußert. Für den Genuß des körperlichen Vergnügens iſt kein eignes, abgeſondertes Princip einer Neigung da, welches von dem für das Vergnügen über den Beſitz des Reichthums, oder eines andern irrdiſchen Gutes ſpecifiſch unterſchie-

den wäre. Beides iſt Modification einer Sinnlichkeit, aber von einem mehr oder minder merklichen Grade. Die Freude, einen Gönner zu beſitzen, alterirt ſich nach dem Zwecke, wozu dieſer Gönner mir wichtig ſcheint. Iſt er mir wichtig zur Erhöhung meines geltenden Anſehns, ſo fühle ich mein Glück anders, als wenn ich ihn auf die Sicherung und Vermehrung meiner Habſeeligkeiten beziehe. Geltendes Anſehen iſt mit der Idee von Selbſtthätigkeit verbunden; an dieſe ſchließt ſich ſchon ein Gefühl der reinern Achtung gegen mich ſelbſt mit an, und die Mitwirkung eines ſolchen Gefühls gibt den Schein einer ſpecifiſch verſchiedenen Neigung. Wenn nun die niedere Sinnlichkeit nach Masgabe ſo verſchiedener Güter reizbar ſein ſollte, ſo mußte ſie ein unbeſtimmtes Princip ſein, das für jeden irrdiſchen Zuſtand jedes beſondern Menſchen paßte, und ausreichte; da aber die beſondern Neigungen nicht ſo viel abgeſonderte Principe ſind, ſondern nur aus der Unbeſtimmtheit der Sinnlichkeit im Ganzen reſultiren, ſo kan ich auch nicht einſehen, wie man behaupten könne, daß jede ſolche Neigung eine beſtimmte Befriedigung fordere, wie ſie fordern müßte, wenn ſie ein eignes Princip wäre. Befriedi-

friedigung der Sinnlichkeit iſt alſo allerdings der Zweck [Naturzweck,] ſelbſt eine beſtimmte Befriedigung derſelben nach eines jeden beſonderm Zuſtande iſt Zweck, aber nicht die Befriedigung einer beſtimmten Sinnlichkeit, nicht die Befriedigung beſonderer Modificationen derſelben, die wir Neigungen nennen. Denn diese Neigungen liegen nicht beſtimmt in unſrer Natur; ſie werden es erſt durch die Reizungen, die unſer Zuſtand mit ſich bringt, oder durch die Phantaſie, die aber doch erſt aus unſerm gegenwärtigen oder vergangenen Zuſtande ihren Stoff hernehmen muß. Ignoti nulla cupido. Folglich iſt nun auch zwar Befriedigung, aber nicht Ausfüllung unſrer ſinnlichen Receptivität Zweck der Natur. Denn daß ſie mehr zu fordern ſcheint, als ihr in jedem unſrer wirklichen Zuſtände gewährt wird, dieß kömmt nur von ihrer unbeſtimmten, für jedes Gut ohne Unterſchied empfänglichen Natur. Ausfüllung, erſchöpfende Befriedigung der Sinnlichkeit war auch deswegen im hieſigen Zuſtande des Menſchen nicht zu erwarten, weil der Menſch ſonſt, als reine, freie Intelligenz zu wenig Spielraum gehabt hätte. Wären dem Menſchen nur gerade ſo viel Neigungen und Wünſche möglich, als ihm wirklich befriedigt werden,

ſo könnte das Geſetz der Vernunft ſich nie in ſeiner Oberherrſchaft über die Neigungen, nie in ſeiner Uneingeſchränktheit zeigen; der Menſch könnte dieſem Geſetze kein Opfer bringen, er könnte keine Stärke der Tugend zeigen. Alſo nur Befriedigung, nicht Ausfüllung der Sinnlichkeit iſt Zweck; aber was für ein Zweck? Ein zufälliger*); denn die niedere Sinnlichkeit ward dem Menſchen nur für dieſe Erſcheinungswelt gegeben, und nur ſein Daſein als reine Intelligenz iſt uneingeſchränkt, und nothwendig. Da die Sinnlichkeit die reine Vernunft einſchränkt, ſo müßte der Zweck der ganzen menſchlichen Natur entweder nie erreicht werden, oder die beſchränkende Sinnlichkeit muß einſt wegfallen. Iſt nun das Letztere, ſo kan ſie und ihre Befriedigung nicht als abſoluter Zweck über einen wirklich abſoluten Zweck, die reine Vernunft, hinausgeſetzt werden, und dieß heißt: ſie kan nicht Hauptzweck ſein. Folglich darf ich auch keine Regel, welche ſie zum Hauptzwecke machte, als Grundſatz annehmen. Da nun ein Grundſatz,

der

*) Die Sinnlichkeit war dem Menſchen nur in gewiſſer Abſicht, und auf einen gewiſſen Zeitraum nothwendig, alſo nur unter einer gewiſſen Bedingung, nicht abſolut weſentlich. Man könnte dieß weſentlichzufällig nennen.

der auf den Hauptzweck gerichtet iſt, oberſtes Prinzip heißt, ſo kan alſo der Grundſatz weder der eignen, noch der fremden Glückſeeligkeit, und folglich auch nicht der des unintereſſirten Wohlwollens erſter Grundſatz ſein.

Aber, wird man ſagen, wenn weder die Befriedigung der Sinnlichkeit überhaupt, noch die Völligkeit dieſer Befriedigung abſolut weſentlich für den Menſchen und für ſein ganzes, nicht blos hieſiges Daſein iſt, ſo ſtürzt der Kantiſche Beweis fürs Daſein Gottes. Nichts weniger! Der Beweis fürs Daſein Gottes ſtützt ſich auf das unausweichliche Bedürfniß des Glaubens an eine moraliſche Welteinrichtung. Eine moraliſche Welteinrichtung iſt die Harmonie der Welt mit der Moralität. Die Moralität fordert, nicht, daß die niedere Sinnlichkeit genau nach dem Grade der ſubjectiven Tugend befriedigt werde; (denn dieſe Sinnlichkeit hat zur reinen Vernunft nicht das Verhältniß der Wirkung zur Urſache, ſie ſelbſt und ihre Befriedigung quillt nicht aus der Moralität) ſondern die Moralität fordert, theils daß die reine Vernunft die ihr angemeſſene unentbehrliche Veranlaſſung und Aufforderung habe, ſich zu

üben

üben und zu ſtärken, theils daß der Tugend ihr natürlicher Lohn zum ungeſtörten Genuſſe gegeben werde. Dieſer natürliche Lohn der Tugend liegt aber nicht in der niedern Sinnlichkeit, ſondern in dem mit der reinen Vernunft ſelbſt verbundenen höhern Gefühlvermögen, da Selbſtzufriedenheit zwar ſo gut, wie die reine Vernunft ſelbſt, von allem Aeuſſern unabhängig, d. i. keine Wirkung äuſſerer Zufälligkeiten, aber doch durch das Aeuſſere mehr oder weniger eingeſchränkt iſt. Ob nun beide Erforderniſſe einer moraliſchen Welt möglich und wirklich ſein ſollen, dieß hängt ganz von dem Glauben an einen allervernünftigſten Geiſt, als Schöpfer und Anordner der Welt ab; und, wenn wir dieſe beide Erforderniſſe in der Erſcheinungswelt nicht vollkommen antreffen ſollten, ſo bedürfen wir der Idee und der Hoffnung einer Periode der Unſterblichkeit.

Der Eudämoniſt gibt entweder zu, daß die niedere Sinnlichkeit nur zum irrdiſchen Daſein des Menſchen gehöre, daß ſie alſo dem Menſchen nur relativweſentlich, folglich abſolut zufällig ſei, und, da er Glückſeeligkeit im Ganzen zu ſeinem Hauptzwecke macht, ſo da er alſo auch die Befriedigung

der

der niedern Sinnlichkeit mit zum Ziele nimmt, ſo muß er zugleich geſtehen, daß er etwas abſolutzufälliges zur Würde des abſolutweſentlichen erhebe: oder er behauptet, ſelbſt das niedere ſinnliche Vermögen hänge dem ganzen Daſein des Menſchen unabtrennlich an, und dann muß er die höhere Welt zur Erſcheinungswelt herabſetzen, weil für das ſinnliche Vermögen ſonſt kein Stoff da ſein würde. Die höhere Welt wird alſo dieſelben Verhältniſſe, als die gegenwärtige, darſtellen. Daraus folgt aber zugleich, daß die Einſchränkungen, welche der Vernunft von der ihr wiederſtreitenden Sinnlichkeit verurſacht werden, nie wegfallen, und alſo die Vernunft nie in ihrer Unabhängigkeit und eigenthümlichen Reinheit hervorgehen, daß der Menſch nie den ganzen Caracter ſeiner Menſchheit zeigen, nie als reine Intelligenz auftreten wird. In ſolche Widerſprüche verwickelt ſich der reine Moraliſt nicht.

Eben ſo wenig qualificirt ſich Glückſeeligkeit in Vergleichung mit der reinen Vernunft zum Hauptzwecke unſrer Beſtrebungen, wenn man darunter die Befriedigung des ganzen Syſtems der Neigungen denkt. Denn reine Vernunft kan

durch

durch jede ihr gemäße Beſtrebung ganz, das Syſtem der Neigungen nie ganz befriedigt werden. In jedem Augenblicke des Handelns fordert die Vernunft nicht mehr, als dieſe ihr präcis angemeſſene Handlungsweiſe; aber in jedem Augenblicke kan ich nur eine, oder einige Neigungen befriedigen, und tauſend andere mit allen ihren Anſprüchen, die zugleich laut werden, bleiben zurück, und ſelbſt die, denen ich genug zu thun ſuchte, laſſen ſich nicht genügen. Nun könnte man ſie freilich unter dem Titel der Ungezogenheit abweiſen, und ihnen die Unmöglichkeit, die ſie fordern, vorhalten. Aber können ſie denn zu dieſer Ungezogenheit? Liegt denn das Maaß der Umſtände, wornach ſich die Möglichkeit ihrer Befriedigung und mithin die Rechtmäßigkeit ihrer Anſprüche richten ſoll, in ihrer Natur? Ihre Natur bringt es ja vielmehr mit ſich, daß ſie heiſchen, und unabläſſig heiſchen, weil ſie ſonſt nicht Neigungen und Begierden wären. Wie, wenn mans einem Kinde verdenken wollte, wenn es nach etwas reicht, was es nicht haben ſoll oder kan. Wie, wenn man von ihm verlangte, daß es durch die Uiberlegung der Unſchicklichkeit ſeines Wunſches ſich mäßigen ſollte. Hieße das nicht, von einem

Kinde

Kinde verlangen, daß es nach Männerart handele? Alſo wer ſoll über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, über Vernunftmäßigkeit oder Vernunftwiedrigkeit der Befriedigung einer ſinnlichen Neigung urtheilen? die Neigung ſelbſt, oder die Vernunft? — Wenn nun die Vernunft jedesmal Einheit und Harmonie iſt, die Glückſeeligkeit aber, ſelbſt bei aller Leitung der Vernunft, nie ein Ganzes werden, immer nur in zerſtreuten Bruchſtücken beſtehen kann, ſoll jene oder dieſe, ſoll das, was in jedem Augenblicke möglich, oder das, was nie ganz möglich iſt, weſentlicher Hauptzweck ſein, ſoll ſich das oberſte Princip auf jenes, oder dieſes beziehen?

Einen zweiten Grund, warum das unintereſſirte Wohlwollen, das ſein Abſehn auf Glückſeeligkeit richtet, nicht oberſtes Princip der Sittlichkeit ſein könne, bauen wir auf die Analyſe einiger einleuchtenden Inſtanzen, dergleichen wir oben eine aus einander geſetzt haben. Wir wollen die letztere und noch eine andere mit Hn. Rapps Worten*) in der Kürze wiederholen. „Ein Mann, der auf „einem hohen Poſten ſteht, erhält von ſeinem Lan-

*) Uiber die Untauglichkeit des Princips der Glückſeeligkeit zum Grundgeſetze der Sittlichkeit. S. 6 und 7.

„desherrn, dem er ſein ganzes Glück „zu verdanken hat, den Antrag, ihm „zur Unterdrückung eines Unſchuldigen, deſſen „Verderben er beſchloſſen hat, behülflich zu ſein. „Er weigert ſich. Der Fürſt droht mit Entlaſ: „ſung — mit Gefängniß. Der rechtſchaffene „Diener ſieht voraus, daß, wenn er auf dieſer „Weigeıung beharrt, ſein Untergang unvermeid: „lich iſt. Aber noch mehr: alle die vortreflichen „Entwürfe, die er zum Beßten des Vaterlandes „auszuführen gedachte, werden durch ſeine Ent: „ſetzung vereitelt. Er macht einem Unwürdi: „gen Platz, der unſägliches Elend ſtiften wird. „Ja, er kan ſich leicht vorſtellen, daß der Unſchul: „dige, an deſſen Unterdrückung er keinen Antheil „haben wollte, dem Verderben doch nicht entge: „hen werde; was ſoll er thun?„ — „Wiederum, „wenn mir der Gedanke aufſtiege, einem reichen „Manne, der gar die Gewohnheit nicht hätte, von „ſeinem Vermögen einen nützlichen Gebrauch zu „machen, und mit dem ich in allerlei Verbindun: „gen und Geſchäften ſtünde, von Zeit zu Zeit, „heimlich, ſo daß er es gar nicht merken könnte, „eine Kleinigkeit zu entwenden, um eine dürftige „Familie zu unterſtützen, verlaßne Waiſen erzie:

„hen

„hen zu laſſen, u. ſ. w. Darf ich es thun? Kan „auf die Art nicht viel Menſchenglück ohne Je„mandes Kränkung befördert werden? Der Reiche „wird ſeinen Verluſt nie fühlen, weil er ihn nie „erfährt. Dürftigen wird ihre Noth erleichtert, „mancher brauchbare, der Geſellſchaft nützliche „Menſch, wird dem Staube, in dem er nicht wir„ken konnte, entriſſen. Wer wollte leugnen, daß „dieſer Fall eben ſo, wie der obige, unter die Re„gel gehöre? Wer in aller Welt aber, ſelbſt un„ter allen Eudämoniſten, wer wird zugeben, daß „dieß ſittlichgute Handlungen ſein?“ Aus beiden Fällen ſpringt doch in die Augen, daß es unter gewiſſen Umſtänden blos um der Vernunft willen unerlaubt ſei, Unglück zu verhüten, und Glück zu befördern. Der redliche Miniſter zieht die Glückſeeligkeit eines Einzelnen, deren Erhaltung noch dazu höchſt ungewiß, ja vielmehr unwahrſcheinlich iſt, der allgemeinen Glückſeeligkeit, die durch ſeine fortgeſetzte Staatsverwaltung ſicherlich hätte begründet, und durch welche das verurſachte Privatunglück tauſendfach hätte erſetzt werde können, vor. Und nach welchem Grundſatze thut er dieſes? Nach dem des unintereſſirten Wohlwollens? Aber dieß, denk' ich, muß für die Regel ſtimmen:

Je mehr Glückſeeligkeit du beförderſt, deſto moraliſcher handelſt du; und: Je ſichrer deine wohlwollende Abſicht erreicht wird, deſto moraliſcher, dein Beſtreben darauf zu richten. Oder, wenn es ohne große Aufopferungen doch nicht möglich war, dem Willen des Fürſten entgegen zu ſtreben, gab es denn keine Vorſtellungen, womit der Miniſter ſeine Nachgiebigkeit vor ſich ſelbſt hätte rechtfertigen, ſich die eiſerne Nothwendigkeit wenigſtens hätte leidlicher machen können? Es iſt wahr, konnte er ſich ſagen, ich helfe den Sturz eines Unſchuldigen abſichtlich befördern; aber wie müßte ich und er thun, wenn ihm dieß Unglück durch einen unvermeidlichen Zufall, durch den unaufhaltſamen Strom widriger Umſtände käme? Wohlan! ich will mir dieß einmal als wirklich denken, ich will an die Stelle der Abſicht und Willkühr blind wirkende Urſachen ſetzen. Und wer weiß, ob der Unſchuldige über das, was mir ſo viel Kampf und Kummer verurſacht, ſo untröſtlich, ob das Unglück auch ſo groß für ihn ſein wird? Aber nein! das alles könnte es vor der Vernunft nicht rechtfertigen, nach dem Principe, da überwiegende Glückſeeligkeit zum Hauptzwecke macht, und alſo nach dem des unintereſſirten Wohlwollens zu handeln. — Und was

den zweiten Fall anlangt, ſo wiederholen wir nicht, was oben ſchon ausgeführt iſt. Warum iſt es Unrecht, aus unintereſſirtem Wohlwollen die geringſte Kleinigkeit ihrem Eigenthümer zu entziehen? Vielleicht deswegen, weil ich mir am Ende das Stehlen auf dieſe Art angewöhnen könnte? Aber wird ein Fall, wie dieſer, ſo oft kommen? Oder heißt denn: Jemanden aus unintereſſirtem Wohlwollen etwas entziehen, geradezu ſtehlen? Prägt nicht vielmehr die gute Abſicht die Handlung aus einer unrechtmäßigen zur rechtmäßigen um? Jeder geſunde Menſchenverſtand ſagt: nein! Du biſt, ſpricht er, in der Gefahr, aus unintereſſirtem Wohlwollen zu ſtehlen, und ſtehlen zu lernen. Aber warum iſts denn verwerflich, aus einer guten Abſicht die Regel des Rechts zu vernachläſſigen? — Was kann einleuchtender ſein, als daß der Eudämonismus die unbedingte Regel der Vernunft für das höchſte Regulativ ſeiner Handlungsweiſe erkenne, oder, wenn er ſich ſelbſt gelaſſen bleibt, in tauſend ähnlichen Fällen unſittlich werden müſſe.

Wenn das Princip des unintereſſirten Wohlwollens auch in den meiſten Fällen unrecht handeln läßt, ſo macht es doch gewiß in den meiſten den Menſchen zum blinden, auf Gerathewohl handeln-

den Weſen, oder läßt ihn in der quälenden Ungewißheit, nicht, ob ſeine Bemühung vernünftig war, ſondern ob ſie nach dem Principe ſelbſt, welches ihn regiert, die Probe hält. Aber wenn das iſt, ſo hat es gewiß die Würde eines beſtimmenden Grundes verwirkt. Denn es ſollte ja eben Feſtigkeit und Einheit in alle Handlungen bringen und ihnen den weſentlichen Caracter der ſittlichen Güte geben. Wenn ich Glückſeeligkeit beabſichtigen ſoll, ſo muß ich doch wenigſtens die Möglichkeit oder Wahrſcheinlichkeit vor mir ſehen, daß ich meine Abſicht erreichen werde. Fehlt dieſe Wahrſcheinlichkeit, und ich handle doch, ſo handle ich auf gerathewohl oder blind. Welche Grundſätze können mich aber wohl belehren, daß das anſcheinende Glück, welches ich, vielleicht mit dem Verluſte eines Theils von meinem Wohle dem andern zu verſchaffen ſuche, wirklich Glück für ihn iſt? ob ich ihn nicht vielleicht unglücklicher mache? ob das, was nach meiner individuellen Empfindung (denn wornach kann ich ſonſt urtheilen?) froher macht, auch ſeiner Stimmung, ſeinem Temperamente und Caracter nach dieſe Wirkung habe? Wer ſagt mir, ob es nicht für ſeine weſentliche Zufriedenheit, für die Veredlung ſeines

Geiſtes

Geiſtes beſſer geweſen wäre, wenn er dieſen oder jenen Vortheil entbehrt hätte? Wer ſagt mir, ob von ſeiner Seite Mangel, Drang des Bedürfniſſes, Nothwendigkeit, ſich anzuſtrengen, nicht für tauſend andere, für das allgemeine Beſte reichlich gewuchert hätte? Ich richte mich, ſagt der Eudämoniſt, ich richte mich nach den gewiſſenhafteſten Ueberlegungen, welche die Umſtände mir an die Hand geben, und kan mich nach nichts andern richten. Wohl! aber ſind deine Uiberlegungen im Stande, die Folgen deſſen, was du zu thun im Begriff biſt, und die Folgen deſſen, was du bewirken wirſt, im Voraus zu entwickeln? Du befolgſt dieſe Uiberlegungen, und darfſt dir zwar darum das Zeugniß geben, recht zu handeln, weil du gewiſſenhaft im Gebrauch der Kräfte biſt, deren Anwendung dir vergönnt iſt, aber in Abſicht auf den eigentlichen weitern Beſtimmungsgrund, der in der Idee der beabſichtigten Glückſeeligkeit liegen ſoll, bleibt dir die Frage von Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit völlig dunkel. Aber der Weg der reinen Vernunft iſt ganz eben. Sie läßt mich in keinem Falle zweifelhaft, ob und wohin ich gehen, oder nicht gehen ſoll. Denn indem ſie unbedingt gebietet, und mich nie um

des Objects willen, welches meine Thätigkeit trift, ſondern um der Vernünftigkeit der Thätigkeit ſelbſt willen in Bewegung ſetzt, ſo ſpricht ſie mich zugleich von aller Bürgſchaft für jegliche Folge los. Vertheidige die Unſchuld, nicht, weil es um der Gegenwart, oder Zukunft willen gut iſt, daß ſie ins Licht geſetzt werde, nicht, weil ſie leidet — ſondern, weil ſie Unſchuld iſt." Ich thue es unbekümmert, ob ich etwas heilſames that, unbekümmert, ob es nicht beſſer geweſen wäre, ſie auf die gefährlichſte Spitze ſtellen, und von dieſer Höhe deſto glänzender ſchimmern zu laſſen. Ich vertheidige ſie, weil ſie Unſchuld iſt. "Vertheidige ſie mit Ernſt und Mäßigung, auf eine Art, wie, ohne alle fremde Rückſichten, die Würde der Unſchuld es fordert." Ich beobachte dieſen Befehl; ich vermeide ſelbſt die blendendſte Täuſchung, ich verſchmähe jeden erbettelten Grund, ich ſuche ſie durch ſich ſelbſt zu decken, ſuche ihr nur den ihr eigenthümlichen Stral zu entlocken, und ihn in das Auge ihres Unterdrückers zu leiten; ich nehme mich vor jeder Beleidigung dieſes ihres Unterdrückers, wozu ein erhitzender Feuereifer mich verführen könnte, ſorgfältig in Acht; ich laſſe ihm jedes

ſeiner

ſeiner wirklichen Verdienſte, verweigere ihm kein Zeichen der Achtung, welches er fordern kan; unbekümmert, ob nicht Täuſchung ſtatt der Gründe, beißende Satyre ſtatt menſchenfreundlicher Vorſtellungen, Pericliſche Donner ſtatt der ruhigtönenden Stimme der Wahrheit wirkſamer geweſen wären; ich vertheidige die Unſchuld mit gemeſſenem, gleichmüthigem Ernſte, ich vertheidige ſie ſo, weil es ſo ihrer Würde gemäß iſt. Vertheidigung derſelben und dieſe Art ihrer Vertheidigung iſt vernünftig — ſei ſie übrigens, was ſie wolle, Glück oder Unglück für die Unſchuld ſelbſt, oder für mich, oder für die Welt. Vielleicht, wenn dieſe Welt blos und allein um der Tugend willen da wäre, dürft' ich das erſtere hoffen. Ich weiß es nicht. Vielleicht hat dieſe meine Bemühung für die Tugend einen Knoten mehr geknüpft, den die Ewigkeit, wie tauſend andere, aufzulöſen haben wird. Aber das weiß ich gewiß, daß ich nicht gegen den Plan des abſoluten Weltganzen gehandelt habe, wenn anders eine Harmonie deſſelben mit dem abſoluten Zwecke der Geiſter kein Hirngeſpinſt der ſchwärmenden Vernunft iſt, einer Vernunft, die doch gewiß nichts vernünftigers thun kan, als für das eine Abſolute ein anderes zu ſuchen.

chen. Heil alſo dem Manne, der das feſte Ziel der Vernunft im Auge, und ihre klare Vorſchrift in der Hand, ſeinen Weg wandelt, ohne das ſchwimmende Ideal der Glückſeeligkeit aus matten divergirenden Strahlen in ein Centrum auffaſſen zu wollen. Heil ihm im Gebiete der nothwendigen Herrſchaft des reinmoraliſchen Geſetzes.

Aber, wird man ſagen, wie voreilig dieſe Präconiſation der reinen Vernunft! Eben als ob es keine Colliſionen ihrer Pflichtgebote gäbe! Nein! meine Leſer! die gibt es gewiß nicht. Die Vernunft kan ſich nie widerſprechen, ſie kan nicht ſagen: Du ſollſt ſo handeln, und auch zugleich: Du ſollſt nicht ſo handeln. Wenn Gerechtigkeit mit Güte zu ſtreiten ſcheint, ſo iſt deswegen die eine nicht Pflicht, ſo daß die andere aufhörte, es zu ſein. Nicht die Vernunft, nicht ihr Princip verurſacht die Schwierigkeit, ſondern das materiale Object, der individuelle, nicht genug beſtimmte Fall, der es eben wegen ſeiner Unbeſtimmtheit zweifelhaft macht, ob er unter die Regel der Gerechtigkeit, oder der Güte, ſubſumirt werden ſoll. Wäre mir der Fall genau bekannt, wäre die Wirkſamkeit der reinen Vernunft nicht

durch

durch die Unvollkommenheit der ſinnlichen Wahr=nehmung beſchränkt, ſo würde mir jederzeit ſogleich einleuchten, wie ich zu handeln hätte. Folge ich dem Grundſatze der reinen Vernunft, ſo bin ich nur in manchen Fällen zweifelhaft, nicht, ob ich handeln, ſondern wie ich handeln ſoll. Und gleichwohl, wie klar läßt ſich nicht das Allgemeine dieſer Fälle beſtimmen! Man ſehe nur die vor=trefliche Schmidſche Moralphiloſophie. Aber wie ganz anders das Princip der Glückſeeligkeit! Dieß läßt mich, nur die unmittelbare Beförderung der Tugend und Vernünftigkeit ausgenommen, die immer wahrhaftig beſeeligt, wenn ſie nur auf eine mit der Tugend ſelbſt harmoniſche Art geſchieht, dieß Princip, ſag' ich, läßt mich in jedem Fall unentſchieden, nicht blos, wie, ſondern ſogar, ob ich handeln ſoll. Denn die Uiberzeugung: Du wirſt, indem du Glück befördern willſt, wirklich zum Ganzen der Glückſeeligkeit etwas beitragen, könnte ich nur dann haben, wenn ich von meiner Bemühung alle Folgen ins Unendliche überſähe. Oder iſt die Regel: Handle ſo, wie du hoffen darfſt, das meiſte Gute zu ſtiften, einleuchtender? Wer ſagt mir, ob durch die ganze Reihe der Fol=gen hin das meiſte Gute bewirkt werde, oder nicht?

Müßt'

Müßt' ich ſie nicht auf beiden Seiten überſehen! Kurz! beim Princip der Glückſeeligkeit kan mir die Gegenwart aller Umſtände noch ſo bekannt ſein, ohne daß ich deswegen etwas mehr, als blinde Folgſamkeit leiſten könnte. Denn man wird ſich doch nicht etwa abermals mit einer alles weiſe benutzenden Vorſehung decken wollen? Dann könnte ſich wohl auch der Mordbrenner rechtfertigen, wenn er ſieht, daß das Unglück, welches er ſtiftete, zum größern Flor der zur Arbeitſamkeit genöthigten Abgebrannten geholfen hat. Die Frage iſt ja in der Moral nicht, was die Vorſehung thun wird; ſondern was wir thun ſollen, und wie wir, wenn man ja den Glauben an Gott, den die Moralphiloſophie erſt feſtgründen kan, ſchon vorläufig mitwirken laſſen will, dieſen Gott am beßten verherrlichen, und wie wir am ſicherſten zu ſeinen Abſichten mitwirken können. Und geſchieht dieß mehr, wenn wir den beſtimmten Vorſchriften der Vernunft, oder, wenn wir ſchielenden Muthmaßungen folgen? Indeſſen ſchreiben wir nicht für ſolche Leſer, von denen wir befürchten müßten, ſo gröblich mißverſtanden zu werwerden, als ob wir Beförderung ſowohl eigner, als fremder Glückſeeligkeit aus dem Syſteme der

Pflich-

Pflichten verdrängen wollten. Nicht verdrängen, nur in ihre gehörige Stelle ſetzen, ihr durch den Zuſammenhang mit dem Grundſatze der reinen Vernunft mehr Sanction geben, das iſt unſre Abſicht. Doch wir werden weiter unten dazu eine ſchicklichere Gelegenheit bekommen.

So ſteht es mit dem bisher beſtrittenen Principe, wenn es zum letzten Zwecke aller unſrer Handlungen Glückſeeligkeit macht, oder, wenn auf die Frage: Wozu iſt es gut, nach den Grundſätzen der Vernunft zu handeln, zum höhern Grunde die Antwort aufgeſtellt wird: dazu, daß ich meine und anderer Glückſeeligkeit befördere, Glückſeeligkeit, einen Zweck, der nie ganz erreicht werden kan, der in vielen klaren Fällen, ſelbſt nach dem Geſtändniſſe der Vertheidiger dieſes Princips, nicht beabſichtigt werden darf, und wenn er auch in jedem Falle erreicht und beabſichtigt werden könnte und dürfte, doch für ein Weſen mit beſchränkten Einſichten außer der Sphäre des Verſtandes liegt, und ihm alſo einen halbſehenden, halbblinden Gehorſam zur Pflicht macht. Ehe wir aber weiter gehen, finden wir nöthig, die einzelnen Züge vom Ganzen der Glückſeeligkeit, welche ſchon zerſtreut vor-

vorgekommen ſind, zu ſammlen, und ſie genauer von den Beſtandtheilen der verwandten Begriffe abzuſondern, da uns dünkt, daß man bisher manche deſperate Merkmale zuſammen verbunden habe. Denn wenn z. B., wie Herr Kieſewetter *), der ſonſt ſo ſcharfſinnig ſcheidet, Seeligkeit durch Selbſtgenugſamkeit, und dieſe dahin erklärt, daß ſie das Bewußtſein der Unabhängigkeit von Allem, oder das Bewußtſein ſei, Herr über alles zu ſein (ein Begriff, der freilich nur auf das allerhöchſte Weſen anwendbar iſt), und wenn man ſodann aus Seeligkeit und Glück den Begriff der Glückſeeligkeit zuſammen ſetzt, ſo, dünkt mich, iſt es unmöglich, ein Ganzes, das auf ſinnlich vernünftige Weſen paßte, und die einzelnen Merkmale rein und ungeändert enthielte, herauszubringen. Denn wenn einmal Seeligkeit das Bewußtſein der Unabhängigkeit von Allem iſt, wie will man ſie zum Ingrediens der Glückſeeligkeit machen und in dieſer auf eingeſchränkte, abhängige Weſen beziehen, nicht einmal zu erwähnen, daß das Wohlgefallen an einer ſolchen gänzlichen Unabhängigkeit von äußern Dingen (denn wie irgend ein Weſen, ſelbſt das

*) Uiber den erſten Grundſatz der Moralphiloſophie, Erſt. Th. S. 38. Anm.

das höchſte, von ſich ſelbſt, von ſeinem Innern unabhängig ſein könne, verſtehe ich gar nicht) nichts Moraliſches, kein Reſultat ſittlicher Eigenſchaften iſt, was doch Seeligkeit in dem Begriffe der Glückſeeligkeit ſein ſoll. Soll es aber das nicht ſein, ſo fehlt in dem Begriffe der Glückſeeligkeit das eine Componens, nämlich das aus dem Bewußtſein der vernünftigen Selbſtthätigkeit entſpringende angenehme Gefühl, da das Vergnügen, das uns der Genuß äußerer Gegenſtände gewährt, durch das Wort Glück bezeichnet werden ſoll. Ferner gehört ſelbſt nicht alles dasjenige Vergnügen, wovon die äußern Gegenſtände nicht ſowohl die wirkende, als vielmehr nur Inſtrumental- oder Gelegenheitsurſache ſind, unter dem Begriff von Glück. Denn ob das, was man Glück nennt, dem Genießenden Vergnügen mache, und wie dieß Vergnügen beſchaffen ſei, kömmt wenigſtens nicht blos auf den Eindruck an, den er empfängt, ſondern auf ſeine Fähigkeit zum Genuſſe, auf die Art, wie er, ſo zu reden, das, was ihm zugeführt wird, mit ſeinem Geiſte verwirkt, auf die dem Gegenſtande entſprechende Thätigkeit, auf die Richtung, die er ſich gegen die das Gefühl weckende Urſache gibt. Da nun aber die Art des Genießens für die Moralität

ralität keineswegeſ gleichgültig iſt, da die dabei vor⸗ kommende Selbſtthätigkeit auf dem innern Gehalte des Subjects, und mithin auf der Wirkſamkeit der Vernunft ſelbſt beruht, ſo ſieht man, daß das Vergnü⸗ gen, was aus dem Glück entſpringt, der Art nach unterſchieden ſei, und alſo der Begriff der Glück⸗ ſeeligkeit eigentlich aus dreierlei Arten des Ge⸗ nuſſes beſtehe. So iſt doch wohl die Freude des Kindes und des Mannes von geſetzter Vernunft über denſelben Gegenſtand höchſt verſchieden, in⸗ dem jenes ſich dem Eindrucke des Anblicks blos lei⸗ dend überläßt, dieſer aber dabei die Kraft des ver⸗ gleichenden Scharfſinns an dem Gegenſtande übt, und dadurch ſein Vergnügen ſich mehr ſelbſt ſchafft, als blos empfängt. Dieſe dreierlei Ingredienzen der Glückſeeligkeit ſind folgende: erſtlich das an⸗ genehme Gefühl, welches aus dem Bewußtſein der reinen Vernunftthätigkeit oder der Sittlichkeit ent⸗ ſpringt; zweitens dasjenige, wozu ein äußerer Stoff, der unſere Vernunftthätigkeit weckt, als nothwendige Bedingung mitwirkt, ſo daß nämlich der äußere Eindruck uns zu einer vernunftmäßi⸗ gen, auf ihn ſich beziehenden Wirkſamkeit reizt; und drittens dasjenige angenehme Gefühl, welches ganz und allein vom äußern Eindruck abhängt,

und

und wobei wir uns völlig leidend verhalten, oder dem eine durch die ſinnliche Natur nothwendige, blinde Gegenwirkung entſpricht. Die erſten beiden Gefühle mögen Seeligkeit heißen, oder, wenn dieſer erhabne Name für das zweite zu vornehm klingt, der gebe uns einen andern, womit wir ihn vertauſchen können; die dritte Art des Gefühls aber heißt uns Glück [Glücksgenuß — denn auch das Ganze der Glückſeeligkeit, als Ideal noch ſo ſehr erhöht, aber ohne Genuß gedacht, iſt überhaupt Nichts.] Und der Inbegriff dieſes dreifachen angenehmen Gefühls iſt — Glückſeeligkeit, da alle drei in Verbindung nur auf ſinnlichvernünftige Geſchöpfe paſſen. Das erſte derſelben, oder das Bewußtſein der reinvernünftigen Thätigkeit, im höchſten Grade, oder vielmehr als Bewußtſein der höchſten Vernunftthätigkeit gedacht, iſt die Seeligkeit des höchſten Weſens. Alle drei Gattungen dieſer Gefühle aber, nach Intenſion und Extenſion, oder dem Grade der Empfindung und der Zeit nach ins Unendliche erweitert, geben das Ideal der Glückſeeligkeit. Wenn nun Zufriedenheit das bloße Wohlgefallen an unſerm Zuſtande, d. h. an allem dem, was nicht zu unſrer Perſon gehört, oder, was nicht unſer Ich iſt, ſein ſoll, ſo verſtehe ich abermals

O nicht,

nicht, wie die Selbſtzufriedenheit, oder, wie Herr Kieſewetter ſie beſtimmt, die Billigung unſ- res Betragens, als moraliſche Weſen, unter ihr, als Art ſtehen könne. Denn jene Zufriedenheit gehört offenbar nicht in den Bezirk des Moraliſchen, woraus dieſe auf keine Weiſe ausgeſchloſſen werden kan. Wir würden alſo die Begriffe: Zufriedenheit, Selbſtzufriedenheit, Seeligkeit, Glückſeeligkeit überhaupt nicht in eine Reihe ſtellen, ſondern die erſte von den drei letzten ſorgfältig abſondern, und, da einmal der Sprachgebrauch hier zu arm iſt, um für die erſte und zweite ganz verſchiedene Worte zu geben, unter der zweiten ein Wohlgefallen an allem dem verſtehen, was zu unſerm ſelbſt, folg- lich zu uns, als moraliſchen Weſen gehört, unter der erſten aber das Wohlgefallen an dem, was mit unſerm Selbſt in Verhältniß iſt, alſo an un- ſerm Zuſtande, der freilich nichts anderes, als etwas Aeußeres, d. h., etwas von unſerm Ich verſchiedenes ſein kan. Daß nun das höchſte We- ſen von Allem unabhängig, daß es Herr über Alles iſt, dieß iſt ein Gedanke, worin die Gott- heit in Beziehung auf Alles, was außer ihr iſt, gedacht wird, ein Gedanke alſo, der von der Gott- heit ſelbſt gedacht, ihr die Zufriedenheit gewähren

muß,

muß, von welcher die menſchliche nicht in der Form, nur in dem Stoffe, der ſie möglich macht, verſchieden iſt. Die Form derſelben iſt bei Gott, ſowie bei dem ſinnlichvernünftigen Weſen, das Wohlgefallen am äußern Zuſtande. Der Stoff, oder dasjenige, wobei ſich dieß Wohlgefallen zeigt, iſt das Verhältniß zum Aeußern. Dieß Verhältniß zum Aeußern iſt bei der Gottheit, ſo wie beym Menſchen — Abweſenheit aller Bedürfniſſe. Dieſe Abweſenheit der Bedürfniſſe beſteht bei der erſtern in der Unabhängigkeit von allem demjenigen überhaupt, was ſie nicht ſelbſt iſt, alſo von allem Aeußern; bei dem letztern aber in der Unabhängigkeit zwar nicht von allen, aber doch von denjenigen äußern Gegenſtänden, die außer dem geſchloſſenen Kreiſe ſeines Zuſtandes liegen, und deren er, um mit ſeinem Zuſtande zufrieden zu ſein, nicht bedarf. Um aber die Selbſtzufriedenheit von der Zufriedenheit und Seeligkeit, als dem erſten Beſtandtheile der Glückſeeligkeit zu unterſcheiden, denken wir uns darunter das Wohlgefallen eines Weſens an ſich ſelbſt, nicht in ſo fern es als moraliſches handelt, ſondern in ſo fern es als ſolches exiſtirt, ein Begriff, der ebenfalls auf die Gottheit ſo gut, wie auf den Menſchen anwend-

 bar

bar iſt. Da nun weder die Zufriedenheit, noch Selbſtzufriedenheit eine Befriedigung wirklicher Bedürfniſſe verſtattet, weil kein Bedürfniß zu befriedigen da iſt, indem das moraliſche Weſen weder in ſeinem Zuſtande, noch in ſeinem Selbſt etwas vermißt, ſo muß das Wohlgefallen in beiden blos etwas Negatives ſein, und dieſer Caracter der Negation iſt es, welcher ſie beide in eine Claſſe ſetzt. — Hiermit ſtehe ich indeſſen gar nicht für die Realität aller dieſer Begriffe; vielmehr habe ich oben gegen einen derſelben Einwendungen gemacht, die ich vorjetzt nicht zurück zu nehmen Willens bin. Ich wollte ſie nur logiſchrichtig zu ordnen, und den Bezirk eines jeden zu beſtimmen ſuchen, um eine zu meinem Zwecke wichtige hypothetiſche Anwendung davon zu machen. Noch einmal alſo zurück zu der oben aufgeworfnen Frage. Wozu iſt es gut, oder, was iſt die höhere Abſicht, daß der Menſch nach reinen Grundſätzen der Vernunft handelt? Man hat geſehen, daß die Antwort auf dieſe Frage nicht ſein kan: um Glückſeeligkeit im Ganzen, eigne und fremde zu befördern. Denn wenn ich nun weiter frage: Was iſt die höhere Abſicht, wenn der Menſch ſeiner Vernunft auch ungeachtet des Wiederſpruchs gewiſſer Neigungen

und

und Begierden folgt? ſo kan ja für das Ganze der Glückſeeligkeit weder in Abſicht meiner, noch anderer dadurch geſorgt werden, daß gewiſſe Neigungen und Begierden, und mit ihnen gewiſſe Theile der Glückſeeligkeit aufgeopfert werden. Denn das hieße: das Gebäude der Glückſeeligkeit zerſtören, und ungebaut liegen laſſen, um es zu bauen. Man denke nur wieder an die beiden obigen hervorſtechenden Beiſpiele. Alſo Glückſeeligkeit überhaupt iſt nicht höheres Ziel der reinen Vernunftthätigkeit. Aber unter den ſo eben ſpecificirten angenehmen Gefühlen ſcheint dasjenige, welches unmittelbar aus dem Bewußtſein der reinen Vernunftthätigkeit ſelbſt entſpringt, wegen ſeines natürlichen und für ſinnlichvernünftige Geſchöpfe nothwendigen Zuſammenhangs mit derſelben, und zugleich wegen ſeiner Reinheit und Erhabenheit unverkennbare Anſprüche auf die Würde eines letzten Ziels aller menſchlichen Thätigkeit zu haben. Und im Grunde bleibt kein anderes, als eben dieß, übrig, das eine beſondere Beachtung verdiente, da weder die Zufriedenheit, noch Selbſtzufriedenheit, ſo wenig, als der Genuß des Glücks, ſich auf ſittliche Thätigkeit beziehen, und es wohl Niemanden einfallen wird, etwas zum weitern Zwecke der Wirkſamkeit

der reinen Vernunft feſtſetzen zu wollen, was mit derſelben entweder in keiner denkbaren, oder in einer blos durch eine höhere Willkühr möglichen Verbindung ſtehen kan. Wir wollen ſo viel ſagen. Der Gegenſtand der Zufriedenheit iſt der äußere Zuſtand. Würde nun dieſe Zufriedenheit das Ziel der reinen Vernunftthätigkeit, ſo würde das von unſrer reinen Thätigkeit unabhängige Aeußere als von derſelben abhängig gedacht. Dieß iſt aber ein förmlicher Widerſpruch. Denn das, was an unſerm Zuſtande von uns ſelbſt abhängt, gehört eben deswegen nicht zu unſerm Zuſtande, ſondern zu unſerm Selbſt, und es kan doch nicht anders, als ihre Thätigkeit ſein. Wenn das Streben eines Menſchen ihm zum Reichthum hilft, ſo hieng doch nicht der Erfolg, daß er reich wurde, ſondern blos das Streben von ihm ab, welches auch den entgegengeſetzten Erfolg haben konnte. Nur in der Rückſicht, daß er Plane entwarf und ſie ausführte, und ſo ausführte, handelte er frei. Daß Plan und Ausführung gelang, war nicht ſein Werk, weil ſonſt auf dieſen Erfolg ſo ſicher gerechnet werden könnte, als jede freie Thätigkeit des Menſchen in ſeiner Gewalt ſteht. Dasjenige nun, in Rückſicht deſſen der Menſch auf keine Weiſe

frei

frei handelt, und die Zufriedenheit damit zum Ziele ſeiner freien Thätigkeit machen, hieße gerade ſo viel, als ihm vorſchreiben, daß er einen Erfolg beabſichtige, der ganz und gar außer dem Kreiſe ſeiner Wirkſamkeit liegt, es hieße, ſeine Thätigkeit auf etwas richten, was gar kein Erfolg der Thätigkeit iſt, es hieße alſo, dem Menſchen etwas unmögliches zur Abſicht, es hieße, ſeine vernünftige Handlungsweiſe durch Unterlegung einer unmöglichen Abſicht unvernünftig machen. Alſo weder das Wohlgefallen an unſerm äußern Zuſtande überhaupt, noch an hervorſtechenden Vorzügen deſſelben, die man gewöhnlich Glück nennt, kann vernünftiger Weiſe höherer Zweck der reinen Vernunftthätigkeit ſein. Und eben ſo wenig kan es die Zufriedenheit, die ein Weſen über ſich ſelbſt hat, nicht, in ſo fern es moraliſch handelt, ſondern als moraliſches Weſen exiſtirt. Denn dieß letztere hängt ja abermals auf keine Weiſe von Selbſtthätigkeit ab, ſondern wird vielmehr, als Conditio derſelben, ſine qua non vorausgeſetzt. —

Endlich könnte man noch einen deus ex machina mit ins Spiel bringen, und die Richtung

der Vernunftthätigkeit auf Zuſtand und Glück und die Zufriedenheit mit beiden, mit der Hoffnung rechtfertigen wollen, daß das höchſte Weſen Erfolge, welche mit unſrer freien Wirkſamkeit in keiner uns denkbaren natürlichen Verbindung ſtehen, nach dem bekannten: ſic volo, ſic jubeo, dem Vernünftigen zum Lohne geben werde. Dieſer Gott mit dieſer auf ihn geſtützten Hoffnung iſt, wie wir ſchon mehrmals erinnert haben, hier in der Moral, bei der Frage vom oberſten Principe dieſer Wiſſenſchaft, nicht viel beſſer, als eine mythologiſche Machinerie. Aber dieß bei Seite geſetzt, woher ſchreibt ſich eine ſolche Hoffnung? Nur aus der Erfahrung, die ausſagen müßte, daß reine Vernunftthätigkeit jedesmal ſolche Erfolge habe, ob wir gleich den Zuſammenhang zwiſchen beiden nicht einſehen könnten, ließe ſie ſich rechtfertigen. Aber wo iſt dieſe Ausſage? Welche Unendlichkeit von Ausnamen? Oder, denn Willkühr von dem Höchſten, wie vom geringſten moraliſchen Weſen ausgeübt, bleibt immer Willkühr, müßte eine Vergeltung der Tugend, die dem Laſter ſo ſchicklich, wie der Tugend anpaßt, dieſe nicht ganz herabwürdigen? Müßte dieſe poſitive Belohnung die Vernünftigen nicht zu Kindern machen, die

mit jeder Gunſtbezeugung, ohne Rückſicht auf eignen perſönlichen Werth oder Unwerth zufrieden ſind? Denn welches irrdiſche Glück kan wohl der freien Thätigkeit gleich geſchätzt werden? Was möchte wohl der göttlichen Gunſt zum Maasſtabe dienen, wornach ſie ihren Lohn austheilte? Doch man könnte ſagen: Dieſer Maasſtab iſt das Mehr und Weniger; jemehr Vernunftthätigkeit, deſto mehr Glücksgenuß und umgekehrt. Aber die Regel der Vernunft fordert ja in ſo vielen Fällen die Aufoferung dieſes Genuſſes. Dieſe Aufopferung, hofft man eben, wird Gottes Güte erſetzen. Und doch könnte noch von Aufopferung die Rede ſein, wenn das, was aufgeopfert wurde, erſetzt, vielleicht reichlich erſetzt wird, und wenn man dieſes Erſatzes ſchon voraus verſichert iſt? Wenn ein Princip, das die Stütze einer ſolchen Erwartung bedarf, auch edel heißen könnte, unintereſſirt iſt es gewiß nicht, und wenn dergleichen Erwartungen noch ſo viel für ſich hätten, ſo gründeten ſie ſich, da Tugend mit Glück nicht natürlich zuſammenhängt, immer auf Willkühr, und ſo wäre denn Willkühr das höchſte Princip der Tugend.

Doch was halte ich mich länger mit der Widerlegung eines Gedankens auf, der kaum einer Erwähnung verdient hätte. Nur der der Tugend eigenthümliche Lohn, der Lohn, womit ſie ſich ſelbſt, unabhängig von jeder äuſſern Macht, beſchenkt, nur dieſer verdient noch eine Betrachtung. Man ſpricht von einer höhern, geiſtigen, moraliſchen Glückſeeligkeit. Man ſollte ſie nicht Glückſeeligkeit nennen, weil in dieſem Begriffe zugleich der des Glücks mit liegt. Man ſollte, wie wir oben zeigten, die Tugend nicht einmal von der Seite eines unterſcheidbaren, fühlbar angenehmen innern Reizes empfehlen; nicht eine wirkliche, aufwallende Freude ſollte man als Folge des Bewußtſeins reiner Vernunftthätigkeit aufführen. Denn jemehr dem Tugendhaften Tugendübung gelingt, je weſentlicher ſie ihm wird, je mehr ſie in ihm die Nothwendigkeit der Gewohnheit und Fertigkeit annimmt, deſto weniger kan er ſich darüber, als über eine Sache freuen, die den Reiz des Unerwarteten, Uiberraſchenden hätte. Nur eine gewiſſe poſitive Selbſtzufriedenheit, die man zum Unterſchiede von der Selbſtzufriedenheit eines Weſens, die es beſitzt, in ſo fern es ſich in ſeiner moraliſchen Exiſtenz betrachtet, Seeligkeit

keit nennen mag, iſt das der Tugend für alle ihre Grade weſentliche Gefühl. Doch wie man will, einen nach ſo viel oder wenig reizenden Tugendgenuß wollen wir jetzt als die höhere Abſicht der reinen moraliſchen Thätigkeit denken. und nun fragen, ob, wenn es bei den Handlungen des Wohlwollens darauf abgeſehen iſt, dieß Wohlwollen unintereſſirt heißen könne. Wenn ich meinem Nebenmenſchen wohl will, um des erhabenen Gefühls willen, welches ich mir dadurch verſchaffe; wem will ich dann eigentlich wohl, andern oder nicht vielmehr mir ſelbſt? Denn hätte ich nicht auf dieß Gefühl rechnen können, würde ich mich dann zum Wohlwollen beſtimmt haben? Die Reinigkeit des Gefühls iſt nicht im Stande, das Princip und das Subject deſſelben vom Intereſſe zu reinigen, wenn gleich der Vorwurf eines groben, ſinnlichen Eigennutzes wegfällt. Der Faden des Intereſſe zieht ſich vom Innern des Geiſtes aus durch alle Handlungen durch, ſei er auch noch ſo fein geſponnen. — Sodann fragt ſich: warum iſt die mit dem Bewußtſein des Wohlwollens und der daraus entſpringenden Thätigkeit verbundene Luſt höhere, wahre Glückſeeligkeit? Warum dürfen wir auf ſie unſere letzte Abſicht richten? um ihretwillen handeln?

Ant-

Antwort: weil die Vernunft ſie billigt; und ſie billigt dieſelbe, weil ſie ſelbſt Quelle derſelben iſt. Alſo die letzte, übergeordnete Abſicht erhält erſt ihre Rechtfertigung von der ihr untergeordneten Vernunft; dieſe Vernunft muß es erſt erlauben, daß der Menſch dieß Ziel ſuche. Wie widerſinnig! Das, was der Tugend ihr Weſen geben, was ſie zur Tugend ſtempeln ſoll, muß erſt den Stempel der Tugend erhalten haben, ehe es zur Erſcheinung in ihrem Heiligthume privilegirt iſt. —

Aber noch mehr! Die höhere Abſicht ſoll der Beſtimmungsgrund der Handlungen ſein. Nun iſt hier der Beſtimmungsgrund ein Gefühl, das, in wie fern es blos der Phantaſie vorſchwebt, Nichts, und nur, indem es wirklich gefühlt wird, Etwas iſt. In wie fern es alſo höhere Abſicht iſt, muß es nach der Handlung folgen, in wie fern es aber Beſtimmungsgrund, Quelle derſelben ſein ſoll, muß es vor ihr vorhergehn, es muß alſo beides zugleich, vorgehn und folgen. Wenn dieß nicht Widerſpruch ſein ſoll, ſo gibt es überall keinen. Doch ich begreife mich. Es kan ja ſehr natürlich als vollſtändiges Gefühl folgen, und als Vorgefühl vorhergehn, als ein Vorgefühl, welches die Phan-

taſie

taſie des Wohlwollenden, indem er jezt handeln will, von dem Bewußtſein des innern Zuſtandes, welcher ſeine vorhergehende unintereſſirte Thätigkeit ſchon ſo oft belohnte, durch die Reproduction copirt. Deutlicher zu reden, der uneigennützige Menſchenfreund empfand ſchon ſo oft das ſüße Bewußtſein, das jedesmal mit ſeinen Thaten verbunden ſein mußte; er kennt alſo die Reize dieſes Bewußtſeins ſchon aus ſeiner Erfahrung, und, indem er nun in der Folge im Begriffe iſt, auf dieſelbe Art für ſich irgend einen ſeiner Nebenmenſchen zu verwenden, ſo fühlt er ſchon das Belohnende zum Voraus, was auch dieſe noch nicht vollbrachte That ihm gewähren wird. Dieß analoge Vorgefühl beſtimmt ihn, zu handeln, und das Gefühl in ſeiner ganzen Völligkeit iſt der höhere Zweck, auf deſſen Realiſirung er hinſtrebte. Gut! dieß kan die Praxis des Wohlwollens ſein, wenn es darauf ankömmt, zum zweiten- und dritten- und vierten- und tauſendſten Male zu handeln. Aber die erſte, allererſte Handlung aus Wohlwollen — woher das Vorgefühl, das dieſer Quelle und Beſtimmungsgrund iſt? Gefühl, ſei's, von welcher Art es wolle, läßt ſich nicht vormalen, mit den brennendſten Farben nicht vormalen, läßt ſich nur

füh-

fühlen. Derjenige alſo, dem es Urſprung ſeiner Thätigkeit ſein ſoll, muß es ſchon aus eigner, täuſchungsloſer Erfahrung kennen. Iſt nun reine Vernunftthätigkeit Urſache davon, ſo muß er, um dieſe Folge dieſer Thätigkeit empfunden zu haben, um ſie aus Erfahrung zu kennen, ſchon rein vernünftig gehandelt haben. Soll er nun das allererſte Mal ſo handeln, ſo müßte er die Wirkung empfunden haben, ehe die Urſache Statt gefunden hätte. Da dieß nun ſich ſelbſt widerſpricht, ſo könnte die erſte Handlung nicht aus dem Beweggrunde des beſeeligenden Bewußtſeins der Tugend gefloſſen ſein. Wenn aber gleichwohl nur dieſer Beweggrund ſie zur Tugend macht, ſo iſt ſie alſo nicht Tugend, weil kein Maasſtaab ihrer ſittlichen Güte da iſt; denn ihr Maasſtab, eigner Tugendgenuß, iſt hier eine Unmöglichkeit, weil Tugendgenuß nur auf die Tugend folgt, und vor der erſten Tugendhandlung keine andere von derſelben Güte vorhergegangen iſt. Folglich kan der Menſch, der noch nicht von Wohlwollen getrieben wurde, auch nie wohlwollend werden. Denn das Vorgefühl, wornach er zum zweiten und allen folgenden Malen ſittlich gut handeln ſoll, kan er nur von dem Bewußtſein der erſten Handlung ableiten;

dieſer

dieſer erſten Handlung fehlte aber der ſittliche Caracter gleichfalls, weil er noch gar keinen Tugendgenuß gehabt hatte. So ſteht es mit der Methodik des reinen Wohlwollens, ſo mit dem Principe deſſelben ſelbſt. Eine Thätigkeit, die nur durch die Abſicht auf ſogenannte höhere Glückſeeligkeit zur Tugend wird, iſt eine unmögliche Tugend, und daraus folgert gewiß jeder Unbefangene mit mir, daß ſie es gar nicht iſt. Denn Etwas, das nicht ſelbſt dem Laſterhafteſten möglich iſt, kan ſie gar nicht ſein, oder die Natur müßte jedem Laſterhaften zu Gefallen ihre Ordnung einmal umkehren, und ihm Tugendgenuß ins Herz geben, ehe noch dasjenige ſelbſt darin iſt, wovon der Geſchmack ihn beſeeligen, und ihn zum weitern Streben darnach reizen ſoll. Nichts bleibt, wenn das Princip des unintereſſirten Wohlwollens gelten ſoll, übrig, als daß derjenige, dem es noch nicht eigen war, zum erſten Male auf das Anſehen deſſen handelte, welcher die Seeligkeit der Tugend ſchon empfand, auf die Verſicherung, daß auch er ſie empfinden, und Trieb und Kraft aus dieſer Seeligkeit ſchöpfen werde, der Vernunſt unabänderlich treu zu bleiben. Ich lebte bisher, wollen wir ſetzen, entweder ohne alle Regel, oder nach Grundſätzen, welche dem des

Wohlwollens entgegen ſind. Ich ſoll mich für eine ächt wohlwollende Geſinnung entſcheiden. Aber das, was mich für ſie entſcheiden ſoll, das beſeeligende Bewußtſein davon, kam noch nie in mein Herz, und kan mir nicht eher zu Theil werden, als bis ich ſo glücklich geweſen bin, auf dieſem Wege, nach dieſem Ziele den erſten ſichern Schritt gethan zu haben. Gleichwohl kan das Streben nach jenem Bewußtſein, wohlwollend gehandelt zu haben, den Erſtlingen meiner Tugend allein den Werth geben, der ſie zur Tugend macht. Sie kan mich nur dann mit belebender Wonne durchdringen, wenn dieſe ungefühlte Wonne mein höheres Ziel iſt; aber ich bin nur dann ſtark und fähig genug, den Genuß derſelben mir zum höhern Ziele zu ſetzen, wenn ich die Süßigkeit dieſes Genuſſes ſchon empfunden habe. Und nun ich unglückſeliger, wie konnte ich ſie empfinden, da jeder meiner bisherigen Handlungen die Form, die ſie nur ihnen geben konnte, fehlen mußte. Alſo in alle Ewigkeit bleibt Genuß der reinen Tugend mir unmöglich, weil er mir bisher verſagt war. Zwar wünſche ich mir Tugend, wünſche mir ihrer Reize Gefühl, aber Wunſch, — und wirkliche Ausübung! Wunſch — und Realiſirung

dieſes

dieſes Gefühls, die, ohne es ſchon realiſirt zu haben, ein kalter, leerer Wunſch bleibt — In dieſer Verlegenheit ruft mir ein bewährter Freund dieſer ſpecifiſchen Tugend mit dieſer ſie prägenden höhern Abſicht, mit dieſer ihr eigenthümlichen Quelle zu: Glaube mir, was dir bis jetzt dein eignes Herz noch nicht lehren kan, glaube mirs, daß das Beglückende des Wohlwollens keine Täuſchung iſt; reinige dein Inres von aller Unlauterkeit, und gehe auf die Hoffnung aus, im Dienſte der lautern Geſinnung eben das köſtliche Gut zu erhalten, in deſſen Beſitze ich mich immer mehr befeſtige. Zwar für dich noch eine dunkle, ſchwankende Hoffnung; — aber doch müſſe dieſe dunkle Ausſicht dich leiten, ſie allein alle andere Gründe, wenigſtens für das erſtemal zurückdrängen, bis ſie ſtatt alles Fremden dein völliges Eigenthum werden kan. Kanſt du dich noch nicht bis zu ihr erheben, ſo ſchäme dich nicht, den neuen Pfad auf mein Anſehn zu betreten, ſo nimm die ganze Kraft deiner natürlichen Entſchloſſenheit zuſammen, für das Ungewiſſe dieſer Hoffnung einen ſichern Schritt zu thun. Haſt du, ohne durch ein Unterpfand von ihr zum Voraus gewonnen zu ſein, zu ihrer Ehre ein Opfer gewagt, dann biſt du berechtigt,

auf den Gewinn der ganzen Ausbeute auszugehn. — Und wenn nun dieſe Pädeutik möglich wäre, wenn ein Entſchluß auf das Anſehen eines andern, der für mein Gefühl bürgen will, auf die Gränze der ächten Sittlichkeit führen könnte, wenn Tugend, die die Stütze der trüglichen Auctorität erbettelt, eben damit nicht ihre wahre Würde Preis gäbe, ſo hätten wir alſo — eine traditionelle Tugend.

Mir iſt dieſer Widerſpruch ſo einleuchtend, daß ſchon er allein dem Principe des unintereſſirten Wohlwollens alle Moralität in meinen Augen benimmt, und es ſcheint eine wahre Spitzfündigkeit zu ſein, wenn man dem Menſchen dasjenige zum höhern Ziele der reinen Vernunftthätigkeit macht, was eben deswegen nicht höheres Ziel ſein kan., weil es als Quelle dieſer Thätigkeit ſchon vorher zum Grunde liegen muß. Mir kömmt es gerade ſo vor, als ob man einem Reiſenden ſagte: du ſollſt nach demſelben Orte zugehen, von welchem du ausgegangen ſein mußt.

Vierter Abſchnitt.

Uiber die Frage: Ob das höchſte Princip der reinen practiſchen Vernunft ſich mit dem der Glückſeeligkeit verbinden laſſe.

Freiheit und Vernunft und Tugend iſt entweder leeres Phantom, oder ſie beſteht durch ſich ſelbſt; ſie iſt entweder das Höchſte, was der Thätigkeit des Menſchen vorliegt, oder ſie verdient gar nicht, daß er um ihretwillen auch nur eine ſeiner Kräfte rege. Er ſoll nur um der Vernunft ſelbſt willen vernünftig ſein, vernünftig ſein, weil dieſe Denkungs- und Handlungsart jeder Intelligenz unentbehrliches, weſentliches Element iſt, aus dem ſie in einem noch ſo heterogenen Interimszuſtande durch alle Macht der gröbern und feinern Sinnlichkeit nicht vertrieben werden kan. Jedes Princip, das ſie unterjochen will, iſt ein Despotismus, der ſich auf Rechte gründet, die nur in der halbdunkeln Region der Vorurtheile, nicht in der Lichtgegend der Wahrheit anerkannt werden können, und die aufwallende Zärtlichkeit des Wohlwollens iſt höchſtens eine Uiberſpannung, die endlich alle wahre Stärke des Geiſtes vernichtet.

Indeſſen ſcheint es, daß wir dieſes Reſultat noch immer nicht ſicher genug ſtellen würden, wenn wir nicht einem täuſchenden Misverſtande begegnen wollten, der ſich um deſto mehr empfehlen könnte, je mehr die Sinnlichkeit dabei gewinnt, ohne daß gleichwohl die reine Thätigkeit zu verlieren ſcheint. Wir zielen hiermit auf eine Abhandlung, die mit dem Lobe der genauen und ächtphiloſophiſchen Unterſuchung das der Unpartheilichkeit in einem ſeltnen Grade verbindet, und von der wir aufrichtig wünſchen, daß ſie unter den kleinern die Grundſätze der Moral erläuternden Schriften, welche ſeit kurzem erſchienen ſind, vorzüglich ſtudiert werde. Es iſt die Abhandlung des Herrn Rapp unter dem Titel: Uiber die Untauglichkeit des Princips der allgemeinen und eigenen Glückſeeligkeit zum Grundgeſetze der Sittlichkeit. Jena, bei Mauke, 1791. Ob er gleich dieſem Principe alle mögliche Gerechtigkeit widerfahren läßt, und die Apologie deſſelben ſogar weiter fortführt, als ſelbſt erklärte Anhänger davon bisher gethan hatten, ſo ſtimmt er doch ganz, wie wir, für die reine practiſche Vernunft, und das Reſultat ſeiner Unterſuchungen, die jedoch von einer andern Seite ausgehen, als die unſrigen, iſt, daß Geſinnungen und Handlungen

gen

gen Sittlichkeit erhalten nicht durch ihre phyſiſche Güte, ſondern durch ihre Vernünftigkeit, oder dadurch, daß ſie aus der Achtung gegen die Pflicht und gegen das unbedingt gebietende Vernunftgeſetz herfließen. „Wenn die Sittlichkeit, „ſagt er S. 68, nicht das Verhältniß der Maxi„men zur eignen oder fremden Glückſeeligkeit, ſon„das Verhältniß des freien Willens zu den Forde„rungen der Vernunft iſt, wenn das Rechtſein „der Maximen nur die Beſchaffenheit des Begeh„rungsvermögens ausdrückt, daß eine Handlung „um der Geſetzgebung der Vernunft willen ausge„übt wird; ſo iſt es ganz ungegründet, zu ſagen, „um zu wiſſen, was recht ſei, müſſe man einen „materiellen Zweck vor Augen haben, müſſe zuvor „wiſſen, was nützlich ſei. Wenn die Vernunft „zur Beurtheilung möglicher Handlungsfälle die„ſes auch gleich wiſſen muß, ſo geht ja dieß den „Willen, folglich die Sittlichkeit, nicht das min„deſte an, und ich habe, um zu thun, was die „Vernunft fordert, nicht nöthig, zu wiſſen, was „meine Glückſeeligkeit fordert. Es bedarf alſo „durchaus keines höhern Grundſatzes der Sittlich„keit, als des formellen: Handle [oder beſtimme „dich] nach den Forderungen der Vernunft.“

Dieſe Erklärung wird durch die nochmalige, genauere Beſtimmung, welche nach der Frage der Gegner, was der Grund davon ſei, warum der Wille den Forderungen der Vernunft unterworfen werden ſoll, hinzugeſetzt wird, noch ſtärker. Denn H. Rapp antwortet auf dieſe Frage mit folgenden Worten der Theorie des Vorſtellungsvermögens S. 99.: „Das Sittengeſetz unterſcheidet ſich von „allen andern Geſetzen dadurch, daß es nur in ſo „fern beobachtet werden kan, als es keinem an„dern Zwecke untergeordnet wird, daß es nur in „ſo fern erfüllt werden kan, als es lediglich um „ſein ſelbſt willen erfüllt wird.“

So katechoriſch nun dieſe Erklärungen des H. Verfaſſers ſind, und ſo wenig die reine Vernunft, für welche und in deren Namen er ſie gegeben hat, irgend etwas dem Glückſeeligkeitsprincipe ähnliches neben ſich verträgt, ſo wenig ſcheint er ſich doch treu zu bleiben, und es iſt mir wenigſtens durchaus aufgefallen, wenn er ſich gegen das Ende ſeiner Abhandlung für den Syncretismus der reinen Vernunft und der Glückſeeligkeitstheorie intereſſirt, und S. 80. den obigen Imperativ: Beſtimme dich nach den Forderungen der Vernunft, zu dem Geſetze modificirt: Beſtrebe dich, gut und glück=

glücklich zu ſein. Da nun meiner Einſicht nach dieſer Syncretiſmus die gute Sache, welche wir gemeinſchaftlich vertheidigen, unausbleiblich wieder verdirbt, und eine ſolche angebliche Modification des reinen Sittengeſetzes das Weſen deſſelben geradezu vernichtet, ſo bitte ich nicht nur Herrn Rapp ſelbſt, ſondern auch meine Leſer um Verzeihung, daß ich es wage, eine beſcheidene Proteſtation, mit Gründen unterſtützt, dagegen einzulegen. Doch, da es dem Hn. Verf. ſo gut, wie mir, um die Wahrheit und um die gewiſſenhafte Begründung und Rechtfertigung ihrer Ausſprüche zu thun iſt, ſo bedarf es vielleicht ſchon einer Verzeihung für mich, auch nur um Verzeihung gebeten zu haben, zumal da es hier nicht auf unfruchtbare Speculation, ſondern auf das ungetheilte und unverletzliche Eigenthum und Intereſſe der ganzen Menſchheit ankömmt.

Zuerſt müſſen wir nun ſo treu, als möglich, die Rappiſchen Vorderſätze aufſtellen, um die Gründe zu überſehen, warum er jene Modification des reinen ſittlichen Imperativs für nothwendig hält. Alles reducirt ſich, wenn wir nicht irren, auf die Behauptung: der ſittlich gute Wille ſei zwar das höchſte Gut, aber deshalb doch nicht

der ganze letzte Zweck des Menſchen. Dieſe Behauptung wird mit folgenden Gründen unterſtützt.

1) Der Grundtrieb nach Glückſeeligkeit ſei der Begehrungskraſt weſentlich, und ohne ihn laſſe ſich weder eine Begehrungskraſt, noch Selbſtthätigkeit denken. Das Princip der Glückſeeligkeit ſei alſo nicht material, ſondern formal.

2) Die Sinnlichkeit mache uns angenehme Empfindungen zum Bedürfniſſe.

3) Daraus folge nun, daß der ganze letzte Zweck unſers Daſeins nicht blos der gute Wille, ſondern der gute Wille, und der Selbſtgenuß deſſelben nebſt dem ſinnlichen Wohlſein ſei [obgleich das ſinnliche Wohlſein nur ungeordneter Zweck zu heißen verdiene.]

4) Aus dieſem ganzen letzten Zwecke unſers Daſeins aber ergebe ſich das oberſte Geſetz aller unſrer Handlungen: Befördere deine Glückſeeligkeit, deſſen Sinn ſodann deutlich auseinander geſetzt wird.

Wir wollen nun, ehe wir eine Widerlegung dieſer Sätze verſuchen, zuerſt die Belege für dieſelben ausheben.

S. 40.

S. 40 ſteht der Kantiſchen Theſis: Das Princip der Glückſeeligkeit iſt Heteronomie, die Rapiſche Antitheſis: das Princip der Glückſeeligkeit iſt reine Autonomie, gegen über, von der wir glauben müſſen, daß der H. Verf. es ernſtlich damit meine, da er ſie nirgends anders beſtimmt, und weder ganz, noch zum Theil wieder zurück genommen hat, ob wir gleich auch eben nicht finden, daß er ſie zur Beſtätigung ſeiner Theorie beſonders gebraucht hätte; denn er hat ſie nie wieder angeführt, nicht einmal darauf zurückgewieſen. Dieſe Antitheſis lautet in extenſo folgender Geſtalt S. 39 f.: „Das Princip der Glückſeeligkeit „iſt reine Autonomie. Es wird nicht ein gewiſſes „Object meines Willens außer mir darinnen zum „Grunde gelegt, das ihn beſtimme, ſondern er „ſelbſt beſtimmt ſich ſein Object, nemlich einen „gewiſſen inren Zuſtand des vernünftigen Weſens „ſelbſt. Der Imperativ heißt nicht: weil ich dieſes Object [Glückſeeligkeit] will, muß ich ſo oder „anders handeln, ſondern, weil ich ein vernünftiges Weſen bin, ſo muß ich meine moraliſche, „geiſtige Glückſeeligkeit zum Ziele meiner freien „Willensbeſtimmungen machen. —— So wenig „ich mir eine Vernunft ohne den Grundſatz des

„Widerſpruchs denken kan, ſo wenig kan ich mir „eine Begehrungskraft und Selbſtthätigkeit ohne „den Grundtrieb nach Glückſeeligkeit denken. Das „Princip der Glückſeeligkeit iſt daher in ſeiner höch„ſten Allgemeinheit und an und für ſich genommen, „gar nicht als ein materiales [durch Heteronomie ge„gebnes, auf ein äußeres Object ſich beziehendes] „Princip anzuſehen, ſondern lediglich als ein for„males, welches unzertrennlich und weſentlich „mit zur beſeelten Natur gehört. Es verhält ſich „eben ſo zu dem Begehrungsvermögen, wie das „Princip des Widerſpruchs zu dem Erkenntnißver„mögen, und iſt in ſeiner Art eben ſo rein und „allgemein, eben ſo wenig empiriſch und mate„riell. Der Wille beſtimmt ſich ſelbſt unmittelbar „durch ſein eignes, nothwendiges, allgemeines, „katechoriſches Geſetz.“ — —

Daß die Sinnlichkeit uns angenehme Empfindungen zum Bedürfniß mache, ſagt H. R. S. 78, wo er den von ihm aufgeſtellten höchſten Grundſatz der freien Handlungen in die beiden Grundſätze zerlegt; erſtlich den: Beſtimme dich nach Maximen, die dir die Vernunft vorſchreibt; und zweitens den: Befördere deine ſinnliche, äußere Glückſeeligkeit. „Dieſen andern Satz, fährt er ſogleich

fort,

fort, ſchreibt eigentlich die Sinnlichkeit, das Bedürfniß angenehmer Empfindungen vor."

Uiber dasjenige, was den ganzen letzten Zweck unſers Daſeins ausmache, leſe man folgende Erklärung S. 76: „Weil die Willensgüte in einem „vernünftigen Weſen immer auch mit dem Be„wußtſein derſelben verbunden iſt, ſo ſage ich nicht, „die Willensgüte ſelbſt ſei der ganze letzte End„zweck des Daſeins vernünftiger Weſen, welches „freilich nicht das geringſte ungereimte hat, wie „die Eudämoniſten wähnen, ſondern ich ſage, der „gute Wille und der Selbſtgenuß deſſelben, die „Seeligkeit, ſei nebſt der Glückſeeligkeit, dem ſinn„lichen Wohlſein, der ganze höchſte Endzweck ihrer „Exiſtenz. Sinnliches Wohlbefinden iſt alſo nie„drigerer, folglich untergeordneter Zweck."

Endlich hätten wir nun noch vorläufig anzuzeigen, wie H. R. das von ihm aufgeſtellte höchſte Geſetz unſrer freien Handlungen näher beſtimmt. Nämlich (S. 77.) aus dem letzten Naturzwecke unſres Daſeins fließt nach ſeiner Meinung unmittelbar der Grundſatz (nicht der Sittlichkeit, ſondern unſres ganzen Handelns): Befördere deine Glückſeeligkeit. Von dieſem Grundſatze, wenn er

analy-

analyſirt wird, iſt aber der Hauptſatz der: Befördre deine Glückſeeligkeit durch Sittlichkeit, weil ſinnliches Wohlſein der Sittlichkeit untergeordnet iſt. Der Satz nun: Befördre deine Glückſeeligkeit durch Sittlichkeit, heißt am Ende Herrn R. nichts anders, als: Sei ſittlich gut. Denn er iſt weit entfernt, die Glückſeeligkeit zum Criterium der Sittlichkeit machen zu wollen. Als vernünftiges Weſen, heißt es S. 79, ſtehe ich unter der Geſetzgebung der Vernunft; als Sinnenweſen unter dem Geſetz der Sinnlichkeit d. i. ich muß meine äußerliche Glückſeeligkeit wünſchen und ihren Forderungen nachgeben. Ich darf aber, da ich auch als Sinnenweſen in Anſehung meiner Thätigkeit frei bin, und da ich die Geſetzgebung der Vernunft für meine höchſte Geſetzgebung zu erkennen habe, nur in ſo fern den Forderungen der Sinnlichkeit nachgeben, als es die Vernunft erlaubt. Daher heißt das höchſte Geſetz für alle unſre freie Handlungen, das H. R. von dem höchſten Grundſatze der Sittlichkeit unterſcheidet: Beſtrebe dich, gut und glücklich zu ſein. S. 80. die Expoſition des erſten Theils gibt das Sittengeſetz; die des andern aber die Erfahrung. Man könnte dieſen Grundſatz auch ſo ausdrücken: Suche deine Glückſeelig-

keit

keit in Harmonie mit der Sittlichkeit aus allen Kräften zu befördern. Indeſſen verwahrt ſich der V. nochmals gegen den Mißverſtand, als ob er dieſes Grundgeſetz der freien Handlungen für den höchſten Grundſatz der Sittlichkeit, d. h. für dasjenige Geſetz angeſehen wiſſen wolle, welches uns ſage, wie wir handeln müſſen, um recht zu handeln; denn davon iſt er ſo weit entfernt, daß er nun vielmehr die Verſchiedenheit ſeines Syſtems von dem eudämoniſtiſchen nach Gründen und Folgerungen auf das genaueſte aus einander ſetzt. —

Die Beurtheilung dieſes Rappiſchen Syſtems, welche wir jetzt verſuchen wollen, wird ſich am bequemſten auf folgende Puncte zurückführen laſſen:

1) Der ſittliche Wille iſt nicht nur das Abſolutgute, ſondern er iſt auch das höchſte, und zwar das ganze höchſte Gut.

2) Iſt er das ganze höchſte Gut, ſo muß er auch der ganze letzte Zweck ſein.

3) Der Grundtrieb nach Glückſeeligkeit kan nicht der Vernunft coordinirt werden; denn
   a) er iſt nicht formal, oder gehört, wenn er es auch wäre, doch nicht zum letzten Zwecke.
   b) er iſt vielmehr material.

Aus dieſem allen aber folgt, daß

4)

4) das höchſte Geſetz unſrer freien Handlungen nur iſt: Strebe nach Vernunft; nicht: Strebe nach Seeligkeit; und noch weniger: Strebe nach Glückſeeligkeit; und alſo auch nicht: Strebe nach Glückſeeligkeit durch Sittlichkeit und Vernunft, oder in Harmonie mit derſelben.

5) Demungeachtet aber bleibt es für den Menſchen Pflicht und Geſetz, Glückſeeligkeit nicht blos durch Sittlichkeit, ſondern vielmehr um derſelben willen zu ſuchen; oder mit andern Worten: Glückſeeligkeit iſt ein der Sittlichkeit untergeordneter Zweck.

Erſtlich alſo gibt H. R. ſelbſt nicht nur zu, ſondern behauptet und beweiſet auch, daß der ſittliche Wille nicht nur das Abſolutgute, ſondern auch das höchſte Gut ſei. Denn derjenige Wille eines vernünftigen Weſens, der ſich lediglich nach den Forderungen der Vernunft beſtimmt, eben deswegen, weil es die Forderungen der Vernunft ſind, iſt unſtreitig etwas Abſolutvollkommenes, etwas ohne alle andere Rückſichten an ſich Gutes. Weil aber mit einem ſolchen Willen unausbleibliche Selbſtzufriedenheit, Genuß der Selbſtſchätzung verbunden,

den, und dieſe Selbſtzufriedenheit und Selbſtſchä-
tzung allen übrigen angenehmen Empfindungen un-
endlich weit vorzuziehen iſt; ſo gewährt jener Wille
zugleich den erhabenſten Genuß, und iſt alſo auch das
höchſte Gut. So weit wären wir einverſtanden.
Aber, ſagt H. R., (S. 80.) wir ſind, in ſo fern wir
Abſichten haben und handeln, nicht nur Intelli-
genzen, ſondern auch Sinnenweſen, nicht nur zur
Sittlichkeit verpflichtete, ſondern auch der Glück-
ſeeligkeit bedürftige Geſchöpfe, und darum iſt das
oberſte Gut, die Sittlichkeit, noch nicht unſer voll-
ſtändiges (oberſtes) Gut; und darin, glauben wir
nun, ihm widerſprechen zu dürfen, indem wir die
entgegengeſetzte Behauptung: die Sittlichkeit iſt
das ganze, oder vollſtändige oberſte Gut, zu be-
weiſen wagen. H. R. führt unten in der Anmer-
kung den 171. §en des Schmidſchen Verſuchs ei-
ner Moralphiloſophie, wir wiſſen nicht recht, zu
welcher Abſicht, an. Denn ohne dieß Buch noch
nachzuſehen, konnten wir ſchon zum Voraus ver-
muthen, daß Herr S. hierin nicht mit ihm gleich
denke, da dieſer Philoſoph viel zu conſequent denkt,
als daß er einen vom Bewußtſein der reinen Ver-
nunftthätigkeit verſchiedenen Genuß mit in das
höchſte Gut als weſentlichen Beſtandtheil aufneh-
men,

men, und gleichwohl jede, alſo noch vielmehr ſinnliche Glückſeeligkeit von aller Gemeinſchaft mit dem höchſten Ziele der Menſchheit ausſchließen, und den Imperativ der reinen Vernunft ſo nackt ausſtellen könnte, wie er bekanntermaaßen wirklich gethan hat. Nein! ſo viel iſt unleugbar: Was Beſtandtheil vom höchſten Gute (d. h. vom Abſolutguten mit dem beſeeligenden Bewußtſein deſſelben) iſt, das gehört auch mit zum höchſten Zwecke der Menſchheit, und muß ihr in der Formel, welche den höchſten Zweck ihrer ganzen freien Thätigkeit imperativiſch ausdrückt, mit dargeſtellt werden. Gehörten nun unſre ſinnlichen Bedürfniſſe mit zu unſerm höchſten Gute, und folglich auch mit zu unſerm höchſten Zwecke, ſo müßten ſie auch mit in dem oberſten Geſetze der Sittlichkeit als Ziel unſres Strebens auftreten, vorausgeſetzt, daß das Streben nach der Realiſirung derſelben und ihre Befriedigung möglich wäre; und wäre das nicht, ſo ſehen wir nicht ein, wie man ſie mit zum höchſten Gute rechnen könnte. Denn was höchſtes Gut ſein ſoll, muß die gewiſſenhafteſte Thätigkeit der Vernünftigen in Bewegung ſetzen. Hieße es aber nicht, der Vernünftigen ſpotten, wenn man ihnen unter dieſem erhab-

nen

nen Titel einen Gegenſtand vorhielte, den ſie entweder gar nicht erreichen könnten, oder deſſen Erreichung ſie, ohne eignes Streben und ohne das Gefühl ihrer eignen damit verbundenen Würde, der Willkühr eines andern Weſens unmittelbar verdanken, oder beſſer, von dieſer Willkühr erbetteln müßten? Das höchſte Gut muß mir den beßten, ſüſſeſten Genuß verſchaffen. Das kan es aber nur dann, wenn ich im gelingenden Streben darnach meine eigne, freie Thätigkeit, unabhängig von Allem, was nicht zu meinem Selbſt gehört, genieße, da der Gedanke: Gerade das, was dich am erſten und am völligſten beſeeligt, iſt für deine Kräfte zu hoch, zu ſchwer, wird dir nur, ohne daß du es verdienſt, zugeworfen, da dieſer Gedanke durchaus niederſchlagen muß. Aber der Inhalt des Schmidiſchen Sen weiß nichts von der Behauptung des Herrn Rapp. Denn hier wird das höchſte, vollſtändige Gut in zwei Beſtandtheilen ſpecificirt; der eine iſt eine Sittlichkeit, die von allen Einſchränkungen fern, und durch keinen widrigen Einfluß fremdartiger Begehrungen geſtört iſt; der andere iſt ein Wohlſein, das entweder mittelbarer, oder unmittelbarer, aber auf jeden Fall nothwendiger Weiſe von der Sittlichkeit abhängt.

Wie kan man nun auf die Gedanken gerathen, daß unter dieſem Wohlſein das irrdiſchſinnliche mit begriffen ſei, wen man den ausdrücklich angegebenen Caracter dieſes Wohlſeins, nothwendige Verbindung mit der Sittlichkeit erwogen hat? Wo iſt der Beweis, daß dieß Criterium dem irrdiſchſinnlichen, äuſſern Wohlſein anpaſſe? Wo iſt er in dem Schmidiſchen Syſteme, und zwar in Bezug auf die Ausmittelung des höchſten Gutes? Doch Auctoritäten kümmern uns hier nicht. Wir legen folgende Argumentation vor: Iſt der ſittliche Wille nicht das ganze-höchſte Gut, ſo iſt er nur ein Theil davon. Da nun im ſittlichen Willen als dem höchſten Gute die Seeligkeit ſchon mit eingeſchloſſen iſt, weil er ſonſt zwar das Abſolutgute, aber nicht ein Gut, am wenigſten das höchſte wäre, ſo könnte der andere Theil nur das äuſſere Wohl ſein. Nun iſt aber dieß letztere, nach dem deutlichen Ausſpruche des Herrn Rapp S. 76. niedrigerer, folglich untergeordneter Zweck. Als zweiter Theil des höchſten Gutes wäre es alſo dem einen Theile deſſelben, dem ſittlichen Willen, coordinirt; als niedrigerer Zweck aber ſubordinirt: demſelben coordinirt und ſubordinirt zugleich ſein, heißt: dazu als Beſtandtheil gehören, und auch

nicht dazu gehören. Dieß iſt, dünkt mich, ein ſo handgreiſlicher Widerſpruch, daß hiermit der ſittliche Wille mit dem Bewußtſein deſſelben als vollſtändiges höchſtes Gut hinlänglich bewieſen iſt. Wollte aber H. R., um dieſer Conſequenz auszuweichen, ſeinen Satz, der die Unterordnung des ſinnlichen Wohlbefindens ausſagt, zurück nehmen, ſo haben wir andere Gründe, welche für dieſen Satz ſtreiten, Gründe, die ſich zum Theil ſchon aus dem Vorhergehenden ergeben.

Das höchſte Gut muß durchaus etwas Abſolutgutes, nicht blos irgendwozu gut, nur unter Bedingungen und Einſchränkungen gut ſein; abermals ein Urtheil, worin wir die volle Beiſtimmung unſres Gegners haben, die er uns gar nicht verſagen kan. S. S. 75 und 87. Denn ſetzen wir, das vorgeblich höchſte Gut wäre nur etwas Relativgutes, ſo wäre vielmehr dasjenige, womit es als mit ſeinem Höhern in Verhältniß ſtünde, das höchſte, und das niedere nur Mittel dazu. Nun möchte ich wohl ſehen, wie man beweiſen will, daß ſinnliches Wohl den Namen des Abſolutguten verdiene, oder wie man dem Beweiſe des Gegentheils auszuweichen gedenkt. Oder gibt es

nicht ſchon der Begriff eines Ganzen, daß die Theile, die es weſentlich und nothwendig conſtituiren, homogen ſein müſſen, weil ihre Heterogeneität das Ganze ſich ſelbſt unähnlich machen, es zerreiſſen würde? Wäre ſinnliches Wohl abſolut gut, wie könnte das Beſtreben nach gewiſſen Theilen deſſelben, zu gewiſſen Zeiten, unter gewiſſen Umſtänden unrecht, der Vernunft und der Seeligkeit der vernünftigen Thätigkeit zuwider, wie könnte es höhern prohibitiven Geboten unterworfen ſein? Jeder Theil des höchſten Gutes verdient der Menſchheit höchſtes Streben, und gleichwol ſoll es bisweilen dieſes Strebens unwürdig, ſoll die Aufopferung deſſelben um der Vernunft willen ſogar Pflicht und Weg zur Erlangung des höchſten Selbſtgenuſſes ſein? Und ſo entſcheidet die Vernunft; und ihre Entſcheidung ſoll noch dazu ohne Widerrede gelten? Ferner iſt der allein befriedigende Genuß des ſinnlichen Wohls vom Bewußtſein des ſittlichen Willens unzertrennlich, oder ich müßte etwa den glückſeelig preiſen, der höchſtens nur glücklich iſt, den Mann von Anſehn, der in den Augen aller Welt ſo viel, nur in ſeinen eignen nichts werth iſt. Den Günſtling hoher Patrone, den jeder ihrer gnädigſten Blicke mit

dem

dem Vorwurfe durchbohrt, daß ihre Gnade an ihm verſchwendet iſt; den Reichen, dem alle ſeine Schätze keine Selbſtzufriedenheit gewähren; den tückiſchen Verläumder und ränkevollen Betrüger, der ſich über lang oder kurz an die Stelle der unſchuldigen Einfalt wünſchen wird, die alle ſeinen erlognen und geraubten Schimmer entbehrt. Alſo iſt irrdiſches Wohl nur für den ächtes Gut, der es mit dem Beifalle ſeines Innern gewürzt genieſſen kan. Für ihn wäre es alſo ein Theil des höchſten Gutes, für jeden andern als ſolches ungenießbar — bald das höchſte, bald gar kein Gut — und kurz! abermals baarer Widerſpruch, das gemeine Kennzeichen aller ſyncretiſtiſchen Syſteme. —

Endlich fragen wir, ob die Vernunft des Menſchen um ſeiner Sinnlichkeit, oder die Sinnlichkeit, um der Vernunft willen da ſei. Freilich würde die Vernunft ohne das Vehikel der Sinnlichkeit in der Sinnenwelt keine Cauſſalität haben; aber doch nur in der Sinnenwelt; und folglich hängt ſich die Sinnlichkeit an eine Bedingung, die für die reine Vernunft nicht nothwendig iſt. Vernunft kan wirkſam gedacht werden auch ohne ihr Vehikel, wodurch ſie

nicht gehoben ſondern eingeſchränkt wird, und nur eine gewiſſe Art der vernünftigen Wirkſamkeit ſoll durch den jetzigen Zuſtand des Menſchen möglich gemacht werden. Denn wären die irrdiſchen Gegenſtände unſrer Selbſtthätigkeit durchaus nothwendig, um ſich zu äußern, ſo wäre eine reine, immaterielle, formelle Thätigkeit nicht viel beſſer, als eine denkbare Undenkbarkeit. So etwas gibt aber gewiß ein Denker, wie wir Herrn R. kennen, nicht zu. Und alſo wird er uns dafür zugeſtehen müſſen, daß die Sinnlichkeit und der Genuß, der durch ſie allein, eine einſchränkende Zeitbedingung der Vernunft, möglich wird, ihrem Obern, dieſer Vernunft, als dienendes, und noch dazu entbehrliches Werkzeug, untergeordnet, daß ſie alſo von allem Antheile am höchſten Gute ausgeſchloſſen werden müſſe.

Die zweite oben aufgeſtellte Antitheſe war: Iſt der ſittliche Wille das ganze höchſte Gut, ſo muß er auch der ganze letzte Zweck ſein. Dieß beweiſen wir folgendermaßen:

Das höchſte Gut iſt dasjenige, welches nicht weiter als Mittel zu einem höhern dient, oder dasjenige, über welches mein Streben nicht

hinaus

hinaus kan; denn ſonſt wäre jedes Weitere das Höchſte. Ganzes höchſtes Gut iſt das, neben welchem nichts anders iſt, über welches mein Streben nicht hinaus gehen kan. Wäre nun neben dem ſittlichguten Willen ſinnliches Wohl noch ein Theil des höchſten Gutes, ſo müßte es dem Menſchen unmöglich ſein, außer dieſem Wohl noch ein höheres Gut zu ſuchen. Und widerſpricht dieſer Unmöglichkeit nicht das unausgeſetzte Streben jedes Subjects der vernünftigen Wirkſamkeit? Iſt es irgend einer Seele, die einmal zum Gefühle ihrer Erhabenheit eingeweiht iſt, nicht vielmehr unmöglich, ſich im Beſitze der bedingten Glücksgüter zu befriedigen? Sind dem Redlichen, dem Gerechten, dem Uneigennützigen alle Gegenſtände ſeiner vorüber gehenden Wünſche etwas mehr, als der Stoff, den er zum frohen Bewußtſein ſeiner Selbſt, ſeiner eigenthümlichen, unabhängigen Thatenkraft zu verarbeiten ſucht? Denn er würde ſie geradezu verſchmähen, wenn ſie ſich nicht dazu bearbeiten lieſſen. Um ſich in den Kreiß der Thätigkeit hineinzuſetzen, worinn er zur Zufriedenheit mit ſich ſelbſt und zur Befriedigung eines nie verſtummenden innern Geſetzes am ungehindertſten wirken kan, darum ſucht ſich der Edle der dringen-

den Aufforderungen ſinnlicher Bedürfniſſe zu entledigen, darum iſt ihm jede irrdiſche Habſeeligkeit willkommen. Sie iſt in ſeinen Augen ein Capital, das für höhere Anſprüche bei ihm niedergelegt wurde. Er ſoll damit wuchern, und ſein einziger reiner Gewinn bleibt der, gewiſſenhaft damit gewuchert zu haben. Oder man wird doch nicht etwa zum Beiſpiel den Kützel des Geſchmacks, den die Niedlichkeiten der Kochkunſt gewähren, für eigentlichen vernünftigen Zweck halten wollen? Was nicht zum eigenthümlichen Zwecke der Vernunſt als unentbehrliches Mittel dient, darüber gebietet ſie nichts, das erlaubt ſie nur; und alſo iſt der Mann, der ſich jetzt einmal, indem er von dem unmittelbaren Dienſte für die Vernunſt raſtet, den ſinnlichen Reizen hingibt, nicht der vernünftige Menſch, ſondern ein Diener einer behaglichen Sklaverei, er befindet ſich in der Sphäre des thieriſchen Daſeins auf Urlaub der Vernunft. Aber nur von dem Menſchen, als Vernünftigen reden wir ja, wenn wir von ſeinem Streben nach Zwecken reden. In ſo fern er alſo vernünftig handelt, bleibt die Angelegenheit des Irrdiſchen immer nur ein niederer, Vernunſt und die aus ihr

ent-

entſpringende Seeligkeit der einzige oberſte Zweck, dem ſelbſt die Sinnlichkeit dienen muß.

Drittens kan der Grundtrieb nach Glückſeeligkeit der Vernunft nicht coordinirt werden, weil er nicht formal iſt, und, weil er, wenn er es auch wäre, doch nicht zum letzten Zwecke gehören würde. Iſt er formal und von der Vernunft weſentlich unterſchieden, ſo haben wir eben deswegen nicht einen, ſondern vielmehr zwei letzte Zwecke, die ſich nicht vereinigen laſſen, und alſo auch zwei getrennte, höchſte Principe der Sittlichkeit. Denn was berechtigte uns alsdann, das Glückſeeligkeitsprincip demjenigen zu unterwerfen, mit dem es gleich urſprünglich, und von dem es ganz unabhängig wäre? Iſt aber jener Trieb formal, und dabei von der Vernunft nicht weſentlich unterſchieden, ſo laſſen ſich noch immer zwei Fälle denken. Er iſt entweder die Vernunft ſelbſt, oder nicht. Die Vernunft ſelbſt — ſo kan er ihr abermals nicht als etwas Beſonderes beigeordnet werden. Nicht die Vernunft ſelbſt, und doch formal — ſo würde er ſich noch immer durch nichts von der Vernunft ſpecifiſch unterſcheiden, da das Weſen der reinen Vernunft eben darin beſteht, daß ſie blos formal iſt. Soll er alſo formal ſein, und ſich doch durch

etwas von der Vernunft unterſcheiden, ſo kan ich mir, um dieß möglich zu machen, nichts, als das Verhältniß der Abhängigkeit denken. Entweder ſei alſo die Vernunft von ihm, oder er von der Vernunft abhängig. Die Vernunft von ihm — ſo wäre Glückſeeligkeit, nicht die Wirkſamkeit der Vernunft letzter Zweck. Er von der Vernunft — ſo kan er nicht zum letzten Zwecke, und die Realiſirung ſeines Bedürfniſſes nicht zum höchſten Gute gehören, und man darf nie unmittelbar handeln um ſeinetwillen, ſondern das einzige letzte Ziel und höchſte Gut iſt nur reine Selbſtthätigkeit und das Bewußtſein, welches mit derſelben unmittelbar verbunden iſt. — Doch wir wollen zu allem Uiberfluß noch poſitiv beweiſen, daß der Grundtrieb nach Glückſeeligkeit material ſein müſſe. Daß er es ſei, erhellt ſchon daraus, weil er weder auf die reine Selbſtthätigkeit, noch auf das Bewußtſein derſelben gehen kan. Daß das erſtere nicht Statt finde, ergibt ſich ſchon aus den Vorhergehenden; denn er wäre mit der Vernunft einerlei, was er doch nicht ſein kan und ſoll. Es folgt aber überdieß, wie mich dünkt, aus der Natur und dem Weſen eines Triebes. Wenn und in wie fern ich nach einem Triebe handle, handle ich

durchaus nicht frei, ſondern nach einer Nothwendigkeit der Natur, die doch unſtreitig das gerade Gegentheil der reinen Selbſtthätigkeit der Vernunft iſt. Wir wollen in dieſer Abſicht Herrn R. ſelbſt reden laſſen. Er ſagt S. 72: „Das Ideal „der Glückſeeligkeit iſt zwar eine Frucht der abſo„luten, aber nicht der reinen Selbſtthätigkeit der „Vernunft, und ſie ſelbſt wirkt bei dem Triebe „nach Glückſeeligkeit nur comparativ, nur in ſo „fern frei, als die Form des Unbedingten, die ſie „dem Triebe [dem es keineswegs unmittelbar um „das Unbedingte, ſondern lediglich um die Gegen„ſtände des Genuſſes zu thun iſt] ertheilt, die „Wirkung der abſoluten Selbſtthätigkeit iſt. „Beim Wollen einer auf Glückſeeligkeit abzweckenden Handlung wird das Begehren durch Ver„nunft lediglich empiriſch beſtimmt, unter Voraus„ſetzung des Triebes nach Vergnügen, und dieſe „Handlungsweiſe erhält ihre Sanction blos von „dieſem Triebe." Aber eben ſo wenig kan er auf das Bewußtſein der reinen Vernunftthätigkeit, oder auf Seeligkeit gehen. Eine Behauptung, die uns ſchon das inre Gefühl zu rechtfertigen ſcheint. Denn wenn man ſich auch gewöhnlich Seelenruhe und Zufriedenheit wünſcht, ſo meint

man damit, wenn ja noch etwas beſtimmtes dabei gedacht wird, eher eine gewiſſe, von äußern Begegniſſen ungeſtörte Gleichmut, oder höchſtens ein Selbſtbewußtſein, das von ſtechenden Vorwürfen frei iſt, als die beſeeligenden Folgen einer ununterbrochen vernünftigen, aus deutlichen Grundſätzen entſpringenden Handlungsweiſe. Und eher kan auch kein Streben nach einem Gemüthszuſtande, der die unmittelbare Wirkung der freien Thätigkeit iſt, rege werden, als bis dieſe Thätigkeit ſelbſt dem Menſchen zum Bedürfniſſe geworden iſt. Denn ein Streben nach Seeligkeit ohne gleichmäßiges Streben nach der Realiſirung der Handlungsweiſe der Vernunft wäre doch wohl, ſo wie der Trieb, der jenes iſolirte Streben in ſich ſchlöſſe, unvernünftig, und einen unvernünftigen Grundtrieb wird man doch nicht in die Natur legen wollen. Alſo auch Seeligkeit iſt nicht der Gegenſtand des Triebes, von dem wir hier reden, welches ſchon daraus folgt, daß er nicht auf dasjenige gehen kan, was einzig und allein Quelle dieſer Seeligkeit iſt. Wenn er nun doch ein Object haben muß, und weiter nichts, als die reine Selbſtthätigkeit nebſt dem Bewußtſein derſelben formal iſt, ſo folgt, daß ſein Gegenſtand etwas

Aeuße-

Aeußeres, und daß er alſo material ſei. Und hiermit ſcheint uns die Vertheidigung des Glückſeeligkeitstriebes, wie H. R. ſie S. 40 angeordnet und geführt hat, ihren Nervus zu verlieren. Dieſer Trieb beſtimmt ſich keinesweges ſein Object ſelbſt; er bezieht ſich nur auf ein ſchon beſtimmtes. Denn wenn er ſichs ſelbſt beſtimmte, ſo äußerte er ſich ja, ehe ein Object für ihn da wäre; und dieſe vorläufige Aeußerung könnte nicht anders, als unbeſtimmt, ſie könnte nicht die eines Glückſeeligkeitstriebes ſein. Auf ſich ſelbſt kan er aber wohl am allerwenigſten gehen, weil er dann ſtrebte, etwas [ſich ſelbſt] erſt zu realiſiren, was gleichwohl ſchon nothwendigerweiſe in der Natur liegt; oder auch, weil er dann ſtrebte, bloßer, von aller Tendenz nach irgend einem Gegenſtande abgezogener Trieb zu bleiben, welches der Natur jedes beſtimmten Triebes widerſpricht. Offenbar geht H. R. aus Gerechtigkeit gegen den Eudämonismus ſo weit, daß er gegen das Syſtem der reinen practiſchen Vernunft ungerecht wird. Er geht zu weit, wenn er ſagt: "So wenig ich mir eine Vernunft ohne „den Grundſatz des Widerſpruchs denken kan, ſo „wenig kan ich mir eine Begehrungskraft und „Selbſtthätigkeit ohne den Grundtrieb nach Glück-

„ſeelig-

„ſeeligkeit denken.“ Eine Vernunft ohne den Grundſatz des Widerſpruchs wäre eine Vernunft, die ſich ſelbſt widerſpricht, das heißt, ſie wäre Unvernunft; aber Begehrungskraft und Selbſtthätigkeit läßt ſich gar wohl denken, wenn auch beide nicht auf Glückſeeligkeit abzielen, läßt ſich alſo denken ohne den Glückſeeligkeitstrieb. Denn kan ſich der Menſch nicht durch die Vorſtellung allgemeiner Gründe zum Handeln beſtimmen, ohne darauf zu ſehen, was die wirklich gemachten Objecte für eine Rückwirkung auf ſein Gefühlvermögen haben? Gibt es nicht ein rein intellectuelles Begehrungsvermögen, welches auf eine Anwendung der Kräfte zielt, die ohne Rückſicht auf jeden andern Zweck unabhängige Würde hat und gibt? Und würde die Selbſtthätigkeit noch freie, unabhängige Thätigkeit, würde ſie alſo noch Selbſtthätigkeit, ſein, wenn es ihr um etwas anders, als um die Behauptung dieſes ihres weſentlichen Caracters zu thun wäre? Wenn nun das Princip der Glückſeeligkeit gar nicht als materiales, durch Heteronomie gegebenes, auf ein äußeres Object ſich beziehendes Princip anzuſehen ſein, wenn es eine gewiſſe, von ſeinen Gegenſtänden unabhängige Allgemeinheit haben ſoll, ſo möchten wir wohl

wiſſen, wie Glückſeeligkeit, ohne die Einwirkung äußerer Dinge auf unſre Sinnlichkeit, möglich wäre, wie ſie, da alles Inre, was aus bloßer Selbſtthätigkeit entſpringt, aus ihrem Kreiße ausgeſchloſſen ſein ſoll, noch etwas dankbares, namentlich zu beſtimmendes ſein, und wie der Trieb und das Princip der Glückſeeligkeit noch Sinn und Bedeutung haben könnte. Zwar gehören beide unzertrennlich und weſentlich mit zur beſeelten Natur, aber nur zum ſinnlichen Theile derſelben; aber Sinnlichkeit ohne Sinnenweſen und ohne das Verhältniß gegen dieſelben würde ja nicht Sinnlichkeit ſeyn. Nicht alſo der Wille iſt es, der ſich (in Abſicht auf Glückſeeligkeit) ſelbſt unmittelbar, durch ſein eignes, nothwendiges, allgemein gültiges, kategoriſches Geſetz beſtimmt. Der Wille, die Vernunft haben mit Glückſeeligkeit nur in ſo fern zu thun, als ſie das ſinnliche Streben, welches vor ihrer Beachtung rege iſt, billigen, den Gegenſtand dieſes Strebens zum Ideale erheben, und ihn als ſolches zum Gegenſtande ihres eignen Strebens machen. Die practiſche Vernunft beſtimmt ſich hier nicht ſelbſt unmittelbar, ſondern mittelbar, indem ſie von der Angelegenheit der Sinnlichkeit gleichſam Notiz nimmt und allenfalls ihr eig-

nes

nes Intereſſe mit dieſem ihr an ſich fremden verbindet. Ihr eignes Geſetz kan an ſich nicht auf Dinge eines von dem ihrigen abgeſonderten Gebietes gehen. Denn ſonſt wäre dieß Geſetz nicht nothwendig, weil es nicht unbedingt wäre, weil es nur unter der Vorausſetzung eines ſinnlichen Gefühls und der Befriedigung deſſelben gelten, alſo nicht allgemein gültig, nicht kategoriſch ſein könnte. Da die Sinnlichkeit, die nur eine gewiſſe Empfänglichkeit in ſich ſchließt, ſich nicht ſelbſt beſtimmt, ſondern durch den Antrieb von außen wenigſtens anfangs beſtimmt wird, ſo daß die durch öftern wirklichen Genuß oder durch die Phantaſie erregten und unterhaltenen Begierden endlich habituell oder zu Neigungen werden, und da eine Neigung, in ſo fern der innere Grund dazu, nämlich die Receptivität der Sinnlichkeit im wirkſamen Verhältniſſe mit der Phantaſie, bleibt, Trieb genannt wird, kein ſinnlicher Trieb aber für die reine Selbſtthätigkeit Princip werden kan, bevor die Vernunft ihn in deutliche Grundſätze, ihrem eignen Intereſſe gemäß, aufgelößt hat; ſo kan man auf eine begreifliche Art keinesweges behaupten, daß in der Natur des ſinnlich empfindenden Weſens ein Princip der Glückſeligkeit liege, noch weniger,

niger, daß die Natur des ſelbſtthätigen Weſens als eines ſolchen ein dergleichen Princip unmittelbar darbiete, am allerwenigſten aber, daß dieſem Principe kein höheres Geſetz zum Grunde gelegt zu werden brauche. Nicht alſo will ich Glückſeeligkeit als ein vernünftiges freies Weſen; denn in ſo fern ich das bin, bin ich von allem, was den Stoff zur Glückſeeligkeit ausmacht, von allem, was die Sinnlichkeit afficirt, ja! von der Sinnlichkeit ſelbſt ganz unabhängig; ſondern ich will Glückſeeligkeit, weil der ſinnliche Theil meiner Natur, der mit dem Subjecte der Freiheit unzertrennlich verbunden iſt, Empfänglichkeit dafür hat, und weil die Vernunft, welche durch die Sinnlichkeit Cauſſalität in der Sinnenwelt erhält, eben deshalb Grund genug findet, ſich dieſes fremden Intereſſe anzunehmen, und es auf jede Art, wodurch dem vernünftigen, als dem Hauptzwecke kein Eintrag geſchieht, ſondern ihm vielmehr zu gleicher Zeit Vorſchub gethan wird, zu befördern und zu realiſiren. Nur in dieſem Verſtande kan man ſagen, daß Glückſeeligkeit Sache des vernünftigen Willens, und das Princip derſelben ein Geſetz ſei, welches er ſich, den vorläufigen äußern Antrieben zufolge, ſelbſt gibt. Dieß Geſetz iſt aber an ſich zufällig, nicht etwa nur in

ſo fern, als es das moraliſche Subject ſelbſt iſt, ſondern auch, weil es nicht urſprüngliches, unbedingtes, kategoriſches Geſetz der Vernunft iſt, ein Geſetz, ohne deſſen Befolgung die Vernunft, von der Sinnlichkeit abgeſondert, nicht beſtehen, und auf die ihr gebührende und nothwendige Art wirken könnte. Wenn man alſo auch die Exiſtenz des moraliſchen Subjects vorausſetzt, ſo kan dieß Geſetz; welches, zwar nicht ſeiner Form, aber doch ſeiner Materie nach, ſich ganz aus Sinnlichkeit herſchreibt, doch nie als apodictiſchpractiſches Princip gelten, da die Form deſſelben, ohne die Bedingung dieſer Materie, verloren geht. — Ich ſehe nicht einmal, wie man behaupten könne, daß geiſtige Glückſeeligkeit ein Ziel der unmittelbaren freien Willensbeſtimmung ſei. Dasjenige, wornach ich unmittelbar ſtreben ſoll, muß auch die unmittelbare Frucht meines Strebens ſein. Aber weder das Bewußtſein der Moralität, noch das mit dieſem Bewußtſein verbundene angenehme Gefühl ſteht in meiner Gewalt. Habe ich für Tugend und Vernunft redlich und gewiſſenhaft gearbeitet, und beſitze ich den feſten Sinn, es auch künftig zu thun, ſo kan weder ich ſelbſt, noch eine fremde Urſache mir das Bewußtſein davon geben, oder nehmen; es iſt viel-

mehr

mehr mit der innern Thätigkeit nothwendiger-weiſe verbunden. Wenn ich der gewiſſenhafte Befolger der ſittlichen Vorſchriften bin, ſo kan ich mich nicht im Ernſte, ohne mich ſelbſt Lügen zu ſtrafen, an die Stelle deſſen hin denken, der es nicht iſt; ich kan meine Verdienſtlichkeit nicht mit der Verſchuldung eines andern vertauſchen; ich kan mir das billigende Zeugniß meines Innern nicht abſprechen; nein! ich muß mir Gerechtigkeit und Achtung widerfahren laſſen; und zu wiſſen, daß ich nicht nur von mir ſelbſt, ſondern auch von jedem Unbefangenen und Unpartheiiſchen Achtung verdiene, daß die Herabwürdigung, die mir widerführe, eine Ungerechtigkeit gegen die Vernunft ſelbſt ſein würde, dieß zu wiſſen, kan nicht anders als angenehm ſein, oder die vernünftige Thätigkeit nebſt ihrem Bewußtſein müßte auf das ihr zugeordnete Gefühlvermögen ganz anders wirken, und das moraliſche Gefühl nicht mehr daſſelbe bleiben. Aber ſo unwillkührlich und nothwendig auf der einen Seite das angenehme Bewußtſein der Vernunftthätigkeit iſt, ſo unmöglich iſt es auf der andern ohne dieſe ſpecifiſche Thätigkeit. Alle Anſtrengung, alle Kunſt der Schmeichelei und der Blendwerke können mich des Selbſturtheils: die

Verſchuldung der Unvernunft ruht auf deinem Herzen und Gewiſſen, nicht überheben; ich muß mir ſelbſt verachtungswürdig erſcheinen. Nur die Vernunftthätigkeit ſelbſt ſteht in meiner Gewalt, nicht dasjenige, was, ohne daß ich außerdem das Geringſte dazu beitrüge, aus jener Thätigkeit unmittelbar folgt, oder damit verbunden iſt. Alſo nur dieſe Thätigkeit ſelbſt kan im eigentlichen Verſtande Ziel meines Strebens ſein; das mit ihr Verknüpfte iſt unausbleibliche Wirkung einer von mir unabhängigen Einrichtung meiner höhern ſinnlichen Natur. Nur das kan Ziel meines Strebens ſein, in Rückſicht auf welches ich frei bin; und das iſt nur die vernünftige Handlungsweiſe ſelbſt.

Aus der bisherigen Ausführung folgt, wie mich dünkt, daß das höchſte Geſetz aller unſrer freien Handlungen nur ſein kan: Strebe nach Vernunftmäßigkeit in allen deinen Geſinnungen und Handlungen; nicht aber: Strebe nach Seeligkeit; und noch weniger: Strebe nach Glückſeeligkeit. Denn der letzte Ausdruck würde etwas zum letzten Ziele und höchſten Gute machen, was durchaus zu keinem von beiden gehört; der zweite würde zum letzten Ziele machen, was zwar weſent=

ſentlich zum höchſten Gute gehört, aber als letztes Ziel der freien Thätigkeit deswegen nicht vorgeſtellt werden kan, weil es, getrennt von ſeiner Bedingung, der vernünftigen Thätigkeit ſelbſt, nicht Gegenſtand der Freiheit, ſondern unausbleiblich nothwendige Folge eines natürlichen Geſetzes iſt; ich würde von der Bedingung, die ich einzig und allein zu realiſiren im Stande bin, abgezogen, und ohne Erfolg auf das iſolirte Bedingte hingewieſen werden; und folglich bleibt nur der erſte Ausdruck des höchſten moraliſchen Geſetzes übrig, der mich unmittelbar auf das achten heißt, was der einzige, nächſte Gegenſtand meiner Freiheit iſt, und was mir, da es ſelbſt der erſte Beſtandtheil des höchſten Guten iſt, den zweiten auf das untrüglichſte ſichert.

Was die gewöhnliche Folge alles Syncretismus iſt, [denn wie ſollen wir das Rappiſche Syſtem anders nennen, ſo ſehr auch H. R. gegen dieſen Fehler von ſeiner Seite proteſtiren mag,] das zeigt ſich ungeſucht auch hier — unverkennbarer Widerſpruch. Wenn er ſinnliches Wohlſein für einen niedrigern, der vernünftigen Thätigkeit und der mit ihr verbundenen Seeligkeit untergeordneten Zweck erklärt, und es doch mit zum letzten Zwe-

cke rechnet; wenn er alſo den untergeordneten Theil des höchſten Gutes mit ins höchſte Geſetz aufnimmt, ſo iſt ja dieſer untergeordnete Theil dem übergeordneten coordinirt. Ferner iſt bei ihm Seeligkeit und Glückſeeligkeit, oder vielmehr Seeligkeit und Glück, die von ganz verſchiedenen Bedingungen abhangen, ſo mit einander verbunden, als ob ſie eine und dieſelbe Bedingung vorausſetzten. Wenn ich ſage: Beſtrebe dich, gut und glücklich zu ſein; oder: ſuche deine Glückſeeligkeit in Harmonie mit der Sittlichkeit; ſo wird die Expoſition des erſtern Theils dieſes Geſetzes ohne alle Einſchränkung, die des andern aber mit einer Einſchränkung lauten. „Beſtrebe dich, ſittlich gut zu ſein„ — Dieß hängt von mir, und von mir allein ab, und der natürliche Lohn meiner ſittlichen Güte wird mir von ſelbſt. „Beſtrebe dich, glücklich zu ſein„ kan dieſe Vorſchrift eben ſo katechoriſch gelten, als die vorige? Kömmt es in Abſicht auf die Glücksumſtände lediglich auf meine Diſpoſition und Modification an? Muß hier nicht ſo vieles mitwirken, was nicht in meinem Wirkungskreiſe liegt, was ich weder herbeirufen, noch in meine Lage einflechten kan? Es iſt ein altes Sprichwort, daß die eigenſinnige Herrſcherin

der

der menſchlichen Schickſale oft vor denen fliehe, welche ſie ſuchen, und diejenigen aufſuche, welche ſich unachtſam von ihr entfernen. Es verſteht ſich von ſelbſt, ſagt man, daß ich zu meinem Glücke nur ſo viel beizutragen ſuchen ſoll, als ich kan. Gut! dieſe Einſchränkung muß alſo in der obigen Vorſchrift hinzugedacht werden. Und ſo hätten wir denn in einer katechoriſch klingenden Vorſchrift eine katechoriſche und hypothetiſche zugleich „Beſtrebe dich ohne alle Einſchränkung, gut zu ſein;“ und: „Beſtrebe dich, ſo viel du kannſt, glücklich zu ſein.“ Oder will mans etwa dem Menſchen zur Pflicht machen, ſeine Bemühungen zu verſchwenden, nach Glücksgütern zu jagen, deren Erreichung nie in irgend jemandes Gewalt war, die durchaus von Zeit und Umſtänden zu erwarten ſind, deren möglichen Beſitz er nicht einmal ahnden kan? Und wie weit ſoll das Beſtreben nach Glück gehen? Läßt ſich das im Allgemeinen beſtimmen? Und wäre alſo der Grundſatz: „Beſtrebe dich glücklich zu ſein“ fähig, in einer allgemeinen Menſchenmoral aufgeſtellt zu werden? Wäre er brauchbar? So wahr iſt es, daß ein oberſtes Princip in jeder Wiſſenſchaft, und alſo auch hier in ſich ſelbſt völlig

 beſtimmt

beſtimmt ſein muß, ſoll es anders ſeinen Platz behaupten.

Doch vielleicht haben wir den Sinn des Kapiſchen Princips verfehlt. Denn erſtlich will er dem Misverſtande vorbeugen, als ob das oberſte Geſetz, welches er aufſtellt, Grund- und Formalgeſetz der Sittlichkeit wäre; und zweitens exponirt er es ſo, daß Glückſeeligkeit nur in Harmonie mit der Sittlichkeit Gegenſtand des vernünftigen Strebens wird. Jene iſt die negative, dieſe die poſitive Beſtimmung. Wir wollen beide beleuchten. S. 77. ſagt er: „Faſſe ich nun Seeligkeit und „ſinnliches Wohlſein unter dem Namen der Glück„ſeeligkeit zuſammen, ſo kan ich mit Recht ſagen, „das höchſte Geſetz meiner freien Handlungen „(nicht der Sittlichkeit, ſondern meines ganzen „Handelns) iſt der aus dem letzten Naturzwecke mei„nes Daſeins unmittelbar fließende Grundſatz: „Befördre deine Glückſeeligkeit,“ das höchſte Geſetz nicht der Sittlichkeit, ſondern meines ganzen Handelns— in wiefern dieß Handeln ſittlich iſt, oder nicht? Sind denn die nichtſittlichen Handlungen, die es aber doch ſein könnten und ſollten, für das höchſte Moralgeſetz gleichgültig? Wie kan es

es denn die Handlungen reguliren, ohne daß es nach dem Grundgeſetze der Sittlichkeit geſchehe? Wie kan es, da es ihre Sittlichkeit nicht beſtimmen, ſie nicht ſo leiten ſoll, wie ſie eben ſittlich werden, noch Geſetz der Moral, und oberſtes Geſetz der Moral heißen? Wie können Handlungen frei ſein, wenn ſie nicht in demſelben Grade zugleich moraliſch ſind? Iſt Freiheit nicht der eigenthümliche Character der Vernunft, und werden ſie nicht eben durch reine Vernünftigkeit moraliſch? Alles, worauf die Sinnlichkeit Einfluß hat, verliehrt nach dem größern oder geringern Grade dieſes Einfluſſes mehr oder weniger vom Einfluſſe der Selbſtthätigkeit; denn der Menſch unter dem Einfluſſe der Sinnlichkeit verhält ſich leidend, läßt ſich von Triebfedern bewegen, die, wo ſie auch her ſein mögen, wenigſtens nicht von dem Vorrathe der Vernunft entlehnt ſind. Kurz! wenn Vernunft die einzige ſelbſtthätige Kraft des Menſchen, wenn Selbſtthätigkeit Freiheit iſt, und wenn der Grad der Freiheit den der Sittlichkeit beſtimmt, ſo begreiſe ich nicht, wie es freie (nicht blos willkührliche) Handlungen geben könne, die nicht zugleich ſittlich wären, oder umgekehrt, und wie alſo etwas Grundgeſetz der Sittlichkeit zu heiſ-

 ſen

ſen verdiene, ohne zugleich das oberſte Geſetz der Moral zu ſein. Jenes ſagt mir, wie eine Handlung beſchaffen ſein muß, um ſittlich zu ſein; dieß befiehlt mir, dasjenige, was eine Handlung ſittlich gut macht, in allen meinen Handlungen darzuſtellen und zu realiſiren. Wenn es nun S. 78. heißt: „Ich ſage ein vernünftiges Weſen, wenn „es auch ohne Empfindungsfähigkeit (Gefühlver„mögen) wäre, ſo wäre es dennoch zur Sittlich„keit, als ein ſolches, kategoriſch verpflichtet" ſo heißt dieß mit andern Worten ſo viel: die Sittlichkeit der Handlungen und die Verpflichtung dazu entſpringt nicht aus der Empfindungsfähigkeit, und gleichwohl ſoll das Verhältniß deſſen, was ich thue, zum Gefühlvermögen wenigſtens mit beſtimmen, was ich thun ſoll? Alſo das oberſte Geſetz ſoll für die nichtmoraliſchen Beſtrebungen eben ſo gut, wie für die moraliſchen beſtimmend ſein? Ich ſoll das thun, was mich glückſeelig macht, und ſoll es doch zu gleicher Zeit nicht darum thun, um mich dadurch glückſeelig zu machen? Ich ſoll auf die Art, wie das Gefühlvermögen afficirt wird, Rückſicht nehmen, und ſoll doch auch zugleich nicht darauf Rückſicht nehmen? Läßt ſich nicht aus den eben angeführten Worten unſres Verfaſſers un-

mittelbar die Regel folgern: Sei ſittlichgut, wenn du auch nicht glücklich wäreſt? Und wie ſtimmt ſie nun zu der: Beſtrebe dich gut, und glück-lich zu ſein? Doch, beides, Gut und Glückſee-lig ſein, ſoll nicht deswegen, weil die beglückende Beſchaffenheit einer Handlung ſie zur guten mach-te, ſondern vielmehr nur in der Rückſicht, daß ihre Sittlichkeit von dem Beglückenden, was ſie mit ſich führt, die conditio ſine qua non wäre, als das oberſte Ziel alles Handelns aufgeſtellt werden. Wenn die Rückſicht auf Glückſeeligkeit kein Be-ſtimmungsgrund des Handelns ſein, wenn ſie dar-auf gar keinen Einfluß haben ſoll, ſondern wenn ich vielmehr ſo oder anders zu handeln verbunden wäre, geſetzt auch, daß die eine oder die andere Art auf meine Empfindungsfähigkeit dieſen oder den entgegengeſetzten Einfluß hätte, ſo weiß ich wieder nicht, warum der Zweck der Glückſeeligkeit dennoch in das oberſte Geſetz aufgenommen werden ſoll, ge-rade ſo, als ob man auf ihn in eben dem Maaße, wie auf die Moralität ſelbſt, zu ſehen hätte. Das oberſte Geſetz iſt ja doch nur Geſetz fürs Handeln, nicht fürs Genießen, und für das Genießen in ſo fern, als ich dabey handle, und dabey vernünftig oder unvernünftig handeln kan. Iſt es nicht ge-

rade

rade ſo, als ob ich Jemanden ſagte: Baue ein Haus. Dabei müſſe dich der doppelte Zweck leiten, erſtlich, um zu bauen; zweitens um, wenn es erbaut iſt, darin zu wohnen. Gleichwohl aber baue blos deswegen, um zu bauen, bei Leibe aber nicht, um darin zu wohnen. Oder, wie wenn ich ſpräche: Baue ſo, daß es bewohnbar wird, nur aber nicht, um es bewohnbar zu machen. Noch einmal! wenn Glückſeeligkeit nicht als Norm des Handelns das oberſte Geſetz beſtimmt, und gleichwohl als Naturzweck darin aufgeſtellt wird, ſo wird ſie blos des Genießens wegen, oder deswegen, weil ſie genoſſen werden kan und ſoll, darin aufgeſtellt. Nun hieße der Grundſatz: Sei gut und glücklich, ſo viel: Sei gut, und dann genieße die unmittelbaren, nothwendigen Folgen deines Gutſeins. Ich befehle dir, daß du ſittlich handelſt. Davon wird eine ohne alles dein weiteres Zuthun entſpringende Folge ſein, daß du glückſeelig wirſt. Ob du nun gleich, weil Sittlichkeit die conditio ſine qua non deiner Glückſeeligkeit iſt, dieſe Glückſeeligkeit, die aus deiner Sittlichkeit ſchon vollkommen entſprungen iſt, dir weder näher rücken, noch ſie von dir entfernen kanſt, ob dir gleich in Abſicht des Genuſſes derſelben nicht die

min-

mindeſte Thätigkeit mehr übrig bleibt, (denn alle hier mögliche Thätigkeit iſt mit der Sittlichkeit des Handelns ſchon erſchöpft) ſo befehle ich dir gleichwohl noch, daß du dich dem Genuſſe überlaſſeſt. Aber wenn man, ohne das mindeſte mehr thun zu können, an der Gränze des bloßen, leidentlichen Genießens iſt, dann iſt man doch wohl über die Gränze des Befehlens hinaus? Wenn jemand das letzte, was er thun konnte, den Biſſen auf die Zunge zu nehmen, und zu verſchlucken, wirklich gethan hat, kan ich ihm denn nun noch befehlen, daß er ſich dem Wohlgeſchmacke davon hingebe? Kurz! Geſetzt auch, Sittlichkeit wäre conditio ſine qua non der Glückſeeligkeit, ſo iſt es vernunftwidrig, die letztere, ſo ſehr ſie auch Naturzweck ſein mag, mit in das oberſte Geſetz der freien Handlungen heraufzunehmen.

Aber wenn doch nur Sittlichkeit die conditio ſine qua non der Glückſeeligkeit wäre! Glückſeeligkeit beſteht aus Seeligkeit und irrdiſchem Wohlſein. Daß Seeligkeit aus der Sittlichkeit unmittelbar entſpringt, iſt zwar wahr; aber da ſie, wie wir vorhin zeigten, eine nothwendige oder ſolche Folge derſelben iſt, in Abſicht auf welche, iſt ihre

Be-

Bedingung einmal vollſtändig geſetzt, der Menſch keine Freiheit hat, da er vermöge des gleichfalls nothwendigen Bewußtſeins ſeiner Moralität durchaus mit ſich ſelbſt zufrieden ſein muß, ſo kan doch nur die Sittlichkeit ſelbſt, nicht dieſer ihr Erfolg, im eigentlichen Verſtande Gegenſtand und Ziel des freien Strebens ſein. — Daß ſinnliches Wohlſein durch Selbſtzufriedenheit erſt recht genießbar wird, daß es von ihr gleichſam die Würze erhält, die ihm Feinheit und Innigkeit des Geſchmacks ertheilt, iſt zwar ebenfalls wahr; aber wer mag deshalb leugnen, daß ſo mancher Böſewicht bei allem Mangel der Selbſtzufriedenheit, ſelbſt bei dem unterbrechenden Gefühle innerer Vorwürfe, gleichwohl viel ungeſtörten Genuß davon bringt, und die Welt hat aus dieſer unſeeligen Claſſe Menſchen genug geſehen, die bis ans Ende ihrer Tage, vielleicht verachtet und verabſcheut, doch in Rückſicht auf manche Vortheile und Bequemlichkeiten ihrer Lage, welche ſie treflich zu benutzen und zu genießen wußten, beneidenswerth waren. Man wird alſo wohl ſchwerlich behaupten können, daß Sittlichkeit die conditio ſ. q. n. des ſinnlichen Wohlſeins ſei. Wenn der Fleißige reich wird, ſo wird ers warlich nicht dadurch, daß er kein Be-

trüger

trüger oder Räuber iſt, nicht dadurch, daß ſein Beſtreben aus vernünftigen Grundſätzen entſprang, nicht dadurch, daß es Fleiß iſt; ſondern dadurch, daß es, mag es übrigens beſchaffen ſein, wie es will, auf günſtige äußere Umſtände trifft, die mit der Tugendform nicht das mindeſte gemein haben. Denn wenn der gewiſſenhafte Arbeiter, der redliche Geſchäftsmann das Gelingen ſeiner Bemühungen ſeiner Gewiſſenhaftigkeit und Redlichkeit zu danken hätte, ſo müßte dieß Gelingen für ſo tugendhafte Bemühungen nie ausbleiben, ſo müßte es nicht ſo oft von Zufälligkeiten entſchieden werden, die dem abgefeimten Betrüger, und ſelbſt den Trägen eben ſo ſehr begünſtigen, ſo müßte die Erfahrung erlogen ſein, daß das Glück dem einen oft im Schlafe zuwirft, was der andere im ſauern Schweiße ſeines Angeſichts nicht erarbeiten kan. Wir wollen zugeben, daß manche Beförderungsmittel des äußern Wohls von der Tugend abhängen; aber dieſe Abhängigkeit iſt doch nur mittelbar, und bezieht ſich nicht eigentlich auf die Form der Tugend. Wenn der unmoraliſche durch leidenſchaftliche Hitze ſich ſelbſt den Gewinn abſchneidet, den ſeine rege, aber gemäßigte Thätigkeit ihm gebracht haben würde, ſo ſichert dem Tugend-

gendhaften, über deſſen Temperamentsaufwallungen Ruhe und Ordnung gebietet, dieſe Regelmäſſigkeit ſeines ganzen Innern den Preis ſeiner Beſtrebungen; wenn der ſtolze, ſelbſtgenugſame Planmacher jeden nützlichen Diener ſeiner Abſichten von ſich abwendig macht, ſo zieht der beſcheidene manchen ungeſuchten Beförderer der ſeinigen an ſich; wenn der Laſterhafte eben, weil er laſterhaft iſt, unklug wird, ſo erhält den Tugendhaften ſeine Tugend auf dem Wege der Klugheit. Aber bei alle dem, was iſt es eigentlich, das die Tugend ſelbſt in unſern irrdiſchen Angelegenheiten ſo erſprieslich macht? Sie bewahrt vor leidenſchaftlicher Hitze, und alſo auch vor den böſen Folgen derſelben. Eigentlich iſt es alſo nur die Leidenſchaftloſigkeit, der man ſein Glück zu danken hat. Denn nicht, weil die Gleichmuth Tugend iſt, nicht, weil durch ſie die Richtſchnur der Vernunft befolgt wird, nicht dadurch beglückt ſie; ſondern, weil die Art, wie ſie handeln läßt, den Umſtänden eben angemeſſen war. Mochte ſie doch ſein, was ſie wollte, ein Product der Vernunft oder der Unvernunft, mochte der Grund der Seele, worüber ſie ſich verbreitete, beſchaffen ſein, wie er wollte; ſie war vielleicht nur eine blinde Wirkung des Temperaments,

ments, oder einer mechaniſchen Gewöhnung — genug! hier war ſie ſo eben recht. Mag den muthwilligen Knaben, der im Begriff iſt, einen gefährlichen Bocksſprung zu wagen, und dabei den Hals zu ſtürzen, eine vernünftige Vorſtellung, oder der Stock, der ihn mit Schlägen bedroht, davon zurückgehalten haben; genug! er wagt den Sprung nicht, und rettet ſich das Leben. Aber wo ſteht es denn geſchrieben, daß der bedächtliche Schritt der leidenſchaftloſen Gleichmuth immer zum Ziele führt, und daß nicht bisweilen auch ein Wageſtreich, oder der Schnellſchwung einer Kapriole gute Dienſte leiſtete? Gemeiniglich ſtürzt der zaghafte Eisgänger, indem ein raſcher Schritt glücklich darüber hinführt, und, wenn ich auf meinem Wege lauter Graben vor mir ſehe, ſo muß ich am Ende darüber ſpringen, ich mag wollen oder nicht, und nur ſo komm' ich weiter. Wenn der Vorſichtige, der alle ſeine Schritte abzirkelt, nun auch noch ſo wohlbehalten vor den Bergen von Schwierigkeiten, die unterdeſſen ſich emporthürmten, angelangt iſt, ſo iſt er nun zwar da, aber er ſehe zu, wie er weiter komme. Beſſer, er wäre über Stock und Stein gelaufen, und hätte die Hügel überklommen, ehe ſie zu mächtigen Ber-

gen wurden, die ihm nun alle Ausſicht abſchneiden. Oft iſt es ja das einzige Mittel, um zum Ziele zu dringen, daß man jeden, der mit uns um die Wette läuft, bald genug außer Athem ſetzt, oder nicht zum Athem kommen läßt, wenn uns auch die Anſtrengung am Ende ſelbſt athemlos machte; denn, iſt man nur erſt am Ruhepuncte, ſo kan man ſich ſchon wieder erholen. Oder gibt etwa nur die Tugend die heilſame Diſpoſition der Gleichmuth? Ich denke, jeder Laſterhafte kan ſie ſich eben ſo gut zu eigen machen, wenn er Ausdauer und Methode genug beſitzt, um ſein Temperament gehörig zu bearbeiten, geſetzt auch, daß die Pädeutik der Tugend eine leichtere und wirkſamere Cur dazu an die Hand gäbe. — Stolz und empörender Uibermuth raubt die Gunſt der Menſchen nicht deswegen, weil er unmoraliſch iſt, ſondern weil er die Eigenliebe anderer angreift; und die geſchmeidige Gefälligkeit erwirbt uns nicht Freunde, weil die Geſinnung, die ihr zum Grunde liegt, mit Grundſätzen der Vernunft zuſammenhängt, ſondern weil ſie andern den Anſtrich von Geltung und Werth gibt, oder durch Dienſte, die wir ihnen leiſteten, ihre natürliche Dankbarkeit erregt. Zwar kan der Rechtſchaffene nicht anders, er muß auch in andern

die

die Rechtſchaffenheit achten, begünſtigen. Aber daß die Rechtſchaffenheit des einen gerade auf einen andern trifft, den eben dieſer Sinn beſeelt, was trug dazu des erſtern Rechtſchaffenheit bei? Das Gegentheil wär eben ſo möglich; und wenn auch ſelbſt der Laſterhafte die Tugend achten muß, ſo leiden ihre Freunde gleichwohl jetzt, wie vor Jahrtauſenden Druck und Verfolgung. Der Eigennützige kan ſich die Erhabenheit der uneigennützigen Geſinnung nicht bergen, und beſpöttelt ſie doch, und lobt ſich ſeinen Eigennutz. Das Laſter hat tauſend Vorwände, womit es ſich zu bemänteln, vielleicht gar ſich die Geſtalt der Tugend zu geben weiß. Laſter und Tugend iſt etwas ſo geheimes und verſchloſſenes, und die Art, in der beide erſcheinen, kan ſich ſo ähnlich ſehen, daß es noch immer verzeihlich bleibt, wenn man die ungeſchminkte Tugend für ein geſchminktes Laſter nimmt. Der Fälle alſo, in denen die Tugend als Tugend ihre volle Geltung hätte, und der ſichre Weg zum Glück wäre, werden wohl vergleichungsweiſe ſo wenige ſein, daß ſie ſchwerlich das Übergewicht geben können, wärs auch nur, alles Andre bei Seite geſetzt, deswegen, weil dieſe Tochter der Vernunft in ihrem äußern Aufzuge kein ſo unter-

ſcheidendes Gepräge führt, daß es nicht möglich wäre, ſie zu verkennen, oder beſſer, daß es möglich wäre, ſie anzuerkennen. Und wie läßt ſich alſo behaupten, daß die Sittlichkeit eine vollſtändige Bedingung der Glückſeeligkeit wäre, und wie läßt ſie ſich als ſolche anempfehlen? Daß Glückſeeligkeit mit der Tugend oft zuſammentrifft, dieß mag wohl für den Freund der letztern Troſt und allenfalls ſogar ein Stärkungsmittel ſeines guten Muthes ſein, ihr treu zu bleiben; aber ob er auf ein ſo zufälliges Zuſammentreffen, wie auf die baare Münze zu rechnen hat, womit er für ſeinen Dienſteifer bezahlt würde, das iſt eine andere Frage.

Glückſeeligkeit ſoll nur in Harmonie mit der Sittlichkeit Gegenſtand des vernünftigen Strebens ſein. Dies kan ſehr verſchiedenerlei Sinn haben. Es kan heißen: 1) Ich ſoll Glückſeeligkeit ſuchen durch Sittlichkeit; 2) ich ſoll ſie auf eine Art ſuchen, die mit der Sittlichkeit wenigſtens nicht ſtreitet; 3) ich ſoll Glückſeeligkeit ſuchen um der Sittlichkeit willen; 4) Sittlichkeit um der Glückſeeligkeit willen. Denn alle vier Arten bewirken Harmonie zwiſchen beiden. Den erſten Sinn haben wir ſo eben renovirt, indem wir gezeigt haben, daß

Sittlichkeit wenigſtens nicht der Regel nach die Bedingung oder das Mittel zur ganzen Glückſeeligkeit ſei, da die Seeligkeit, der erſte Beſtándtheil der letztern, die nothwendige Folge der tugendhaften Geſinnung, und alſo kein Gegenſtand unſres freien Strebens iſt, der Erwerb und Genuß des Glücks aber mit jener Geſinnung gar nicht zuſammenhängt. — Der zweite Sinn des Satzes qualificirt ihn nicht zu einem Geſetz der Moral, am wenigſten zum oberſten. Denn einmal wäre dieß Geſetz blos negativ. Ein Moralgeſetz muß aber nicht blos beſtimmen, wie ich nicht handeln, ſondern vielmehr, wie ich handeln ſoll. Und dann laſſen ſich aus dem Negativen keine poſitive Beſtimmungen ziehen; alle meine auf den Zweck der Glückſeeligkeit zielende Handlungen blieben alſo unentſchieden. — Der dritte Sinn des Satzes macht die Sittlichkeit zum höhern, die Glückſeeligkeit zum niedern Zwecke. Dieß verſtattet nach dem doppelten Beſtandtheile der Glückſeeligkeit eine doppelte Beurtheilung. Die Seeligkeit kan der Sittlichkeit nicht untergeordnet werden, 1) weil die Sittlichkeit ohne die damit verbundene Seeligkeit zwar das Abſolutgute, aber nicht das höchſte Gut wäre; 2) weil Sittlichkeit der Seeligkeit durch-

aus vorgehen muß; da die erſtere zur letztern die einzige Bedingung iſt; jene iſt Mittel zu dieſer; alſo kan ſie dieſer als Zweck nicht übergeordnet werden: 2) weil beide nothwendigerweiſe mit einander verbunden ſind, alſo die Sittlichkeit vorausgeſetzt, in Abſicht der Seeligkeit keine weitere Willensbeſtimmung möglich iſt. Von dem ſinnlichen Wohlſein nun behauptet H. R. zwar ſelbſt, daß es der Sittlichkeit untergeordnet ſei; wenn dieß nun aber iſt, ſo darf ſie ja der letztern im oberſten Geſetze nicht beigeordnet, ſondern nur auf dieſe müßte das Geſetz bezogen werden. Hier wäre alſo, wie es ſcheint, eine handgreifliche Inconſequenz. — Der vierte Sinn würde die Sittlichkeit zum bloßen Mittel der Glückſeeligkeit herabwürdigen, jene nicht als etwas an ſich Gutes zu ſuchen erlauben, und ihr alſo ihre eigne Würde, ihr ganzes Weſen entziehen, wogegen doch H. R. ſo deutlich proteſtirt, daß es ungereimt wäre, ihm dieſen Sinn aufdringen zu wollen.

Der eigentliche Grund, warum H. R. das Princip der reinen Vernunft mit dem der Glückſeeligkeit verbindet, iſt in Abſicht der letztern das unleugbare Bedürfniß der Natur. Nachdem er S. 78. den

den zweiten Theil ſeines oberſten Moralgeſetzes mit dem Satze angegeben hat: Befördere deine ſinnliche, äußere Glückſeeligkeit; ſo ſetzt er nun hinzu: „Dieſen andern Satz ſchreibt eigentlich die „Sinnlichkeit, das Bedürfniß angenehmer Em„pfindungen vor.“ „Wir ſind, heißt es S. 81., „nicht nur Intelligenzen, ſondern auch Sinnenwe„ſen, nicht nur der Sittlichkeit verpflichtete, ſon„dern auch der Glückſeeligkeit bedürftige Geſchö„pfe.“ Er empfiehlt die Tugend, damit der Menſch den Zweck ſeines Daſeins, glücklich zu ſein, erreiche, (S. 88.) ob er gleich keinesweges die Verpflichtung zur Tugend im Bedürfniſſe zur Glückſeeligkeit ſucht, weil aus dieſem kein katechoriſches Geſetz für den freien Willen enſpringt. Da er zu ſeinem Behufe S. 78. Anm. eine Kantiſche Stelle anführt, ſo werden wir die Erlaubniß haben, unſre Meinung über dieſelbe zu ſagen. Die Stelle *) iſt in extenſo folgende: „Glücklich „zu ſein, iſt nothwendig das Verlangen jedes ver„nünftigen, aber endlichen Weſens, und alſo ein „unvermeidlicher Beſtimmungsgrund ſeines Be„gehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit

*) Crit. der p. V. S. 45. Anm. II.

„mit ſeinem ganzen Daſein iſt nicht etwa ein ur„ſprünglicher Beſitz, und eine Seeligkeit, welche „ein Bewußtſein ſeiner unabhängigen Selbſtge„nugſamkeit vorausſetzen würde, ſondern ein durch „ſeine endliche Natur ſelbſt ihm aufgedrungenes „Problem, weil ers bedürftig iſt, und dieſes Be„dürfniß betrifft die Materie ſeines Begehrungs„vermögens, d. i., etwas, was ſich auf ein ſub„jectiv zum Grunde liegendes Gefühl der Luſt oder „Unluſt bezieht, dadurch das, was es zur Zufrie„denheit mit ſeinem Zuſtande bedarf, beſtimmt „wird. Aber eben darum, weil dieſer materiale „Beſtimmungsgrund von dem Subjecte blos em„piriſch erkannt werden kan, iſt es unmöglich, „dieſe Aufgabe als ein Geſetz zu betrachten, weil „dieſes als objectiv in allen Fällen und für alle „vernünftige Weſen eben denſelben Beſtimmungs„grund des Willens enthalten müßte.“ Wäre alſo der Menſch urſprünglich oder von Natur ſchon im Beſitze der Glückſeeligkeit, ſo würde er nicht nöthig haben, erſt noch darnach zu verlangen; wäre aber dieſe Glückſeeligkeit eine Folge von dem Bewußtſein einer unabhängigen Selbſtgenugſamkeit, oder gehörte eine unabhängige Selbſtgenugſamkeit dazu, um dieſe Glückſeeligkeit, die dann

viel-

vielmehr Seeligkeit heißen müßte, möglich zu machen, ſo wäre ſie gar nicht einmal die Sache eines endlichen Weſens. Da nun der Menſch ein Begehrungsvermögen beſitzt, dem Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit ſeinem ganzen Daſein nicht gleichgültig ſein kan, und da dieſe Zufriedenheit nicht ſein angeſtauntes Eigenthum iſt, ſo bleibt Glückſeeligkeit ein nothwendiger Gegenſtand ſeines Verlangens. So iſt ihm dieſer Gegenſtand des Verlangens durch ſeine endliche Natur nothwendig gemacht, oder aufgedrungen, aber nicht als Geſetz; denn ein Geſetz muß ein allgemeiner, objectiver Beſtimmungsgrund des Willens ſein, der nicht blos ſubjectiv und empiriſch, ſondern aus einer durchgängigen Beſchaffenheit aller Subjecte, für welche das Geſetz ſein ſoll, erkannt wird, da hingegen jeder, nach ſeinem beſonders modiſicirten Gefühle der Luſt und Unluſt, eines eben ſo verſchiedenen Genuſſes bedarf. Folglich gibt das Verlangen nach Glückſeeligkeit ein bloßes Problem, eine Aufgabe, deren Auflöſung und Bewerkſtelligung ſich nach der Subjectivität eines jeden richtet, und alſo der empiriſchen Vernunſt eines jeden einzelnen überlaſſen werden muß. — Dieſe Stelle genau zu erwägen, ſchien mir deswegen der

Mühe werth, damit man ſehe, wie wenig Grund da war, ſie zum Behuf eines Syſtems, welches das Geſetz der reinen Vernunft aus dem Dictamen des Bedürfniſſes der Natur ergänzte, zu brauchen. Daß, wenn die Sache in der Rappiſchen Manier gefaßt wird, zwei ganz heterogene Principe zuſammen kommen, fällt in die Augen. Denn das eine iſt allgemeines, in der Vernunft ſelbſt urſprünglich und unmittelbar gegründetes Geſetz; das andere gründet ſich zunächſt nicht auf die allgemeine Menſchenvernunft, ſondern auf die Sinnlichkeit, oder endliche Exiſtenz des Subjects der Vernunft, und iſt nicht Geſetz, ſondern bloßes Problem; jenes zu befolgen, iſt Pflicht; dieſem nachzuleben dringt uns ein Verlangen, welches wir zwar nie los werden können, dem es aber eben deswegen an moraliſcher Sanction fehlt, weil ihm kein beſtimmtes Object entſpricht. Denn der eine fühlt ſich durch dieß, der andere durch jenes glücklicher, man müßte denn nach der unendlichen Verſchiedenheit der Subjecte unendlich verſchiedene Richtungen des Strebens ſanctioniren, oder den allgemeinen Pflichtausdruck: Strebe nach Glückſeeligkeit, den Auslegungen des Gefühls anheim geben wollen, die einander mehr, oder weniger widerſprechen und aufheben würden.

Aber ſchon deswegen läßt ſich keine abſolute Pflicht, nach Glückſeeligkeit zu ſtreben, denken, weil jeder Pflicht ein Recht correſpondirt, und die mannichfaltigen Concurrenzen gleichwol Pflicht und Recht wieder aufheben würden. Ich habe, wollen wir ſezzen, die Pflicht, mir ein ſinnliches Gut z. B. Vermögen, auf die ſicherſte Art zu verſchaffen; alſo habe ich zugleich das Recht, jeden andern zu hindern, daß er ſich nicht daſſelbe Gut auf dieſelbe Art zu verſchaffen ſuche, weil ich ſonſt nicht im Stande bin, meiner Pflicht Gnüge zu leiſten. Aber ein anderer hat dieſelbe Pflicht, nach demſelben Gute zu ſtreben, weil der Genuß deſſelben ſeinem Gefühle der Luſt eben ſo gut, wie dem meinigen, Befriedigung verſpricht; folglich hat er zugleich das Recht, mich, wie jeden andern, von dem gleichen Streben darnach abzutreiben, damit ſeiner Pflicht kein Eintrag geſchehe. Und warum wäre nicht die Pflicht und das Recht jedes andern ſo gut, wie die meinige? Nur dann aber kan dieſe Colliſion vermittelt werden, wenn ſich die Vernunft um die Beſorgung der Glückſeeligkeit bekümmert, und nicht nach Maximen der Glückſeeligkeit, ſondern nach allgemeinen und das heißt, nach ihren eignen Grundſätzen entſcheidet. —

Uiber-

Uiberhaupt gibt das Bedürfniß nur den Ausſpruch eines Bedürfniſſes, nicht den der Pflicht. Jener iſt: Ich will, weil ich dieß oder jenes bedarf, weil der Beſitz deſſelben für mich angenehm und erwünſcht wäre; dieſer iſt: ich will, weil ich ſoll, ich mag mich nun dabei wohl oder übel befinden, meine Neigungen mögen es zufrieden ſein, oder nicht. Glückſeeligkeit iſt zwar nothwendiges Intereſſe der Sinnlichkeit, weil ſie ſonſt nicht Sinnlichkeit wäre, aber nicht eben ſo nothwendiges Intereſſe der Vernunft; weil ſie auch ohne Sinnlichkeit und ohne eine ſinnlich angenehme Exiſtenz ihres Subjects Vernunft bleibt und wirkſam ſein kan, da ohnehin die ſinnliche Exiſtenz dieſes Subjects, alſo ſelbſt die Cauſſalität der Vernunft in der Sinnenwelt nicht als nothwendig behauptet werden kan. Wäre das Leben eines Menſchen eine durchaus ununterbrochne Kette von Leiden, (freilich von Leiden, denen er doch noch gewachſen ſein müßte; denn ſie könnten nur ſo lange dauern, als ſeine Kraft, ſie zu dulden, zureichte) hinderte ihn dieſer Zuſtand, vernünftig zu denken und zu handeln? Könnte er der Vernunft nicht vielmehr deſto koſtbarere Opfer bringen? — Wenn die Vernunft den Menſchen zum Menſchen macht, die

Sinn-

Sinnlichkeit aber, ſie müßte ſich denn nach dem Bedürfniſſe der erſtern modificiren, ihn noch in der Claſſe der Thiere des Feldes zurückläßt, ſo iſt die letztere um der erſtern, nicht aber dieſe um jener willen da. Alſo kan dieſe ſich jener nicht aufopfern, alſo kann ſie ſich der Glückſeeligkeit nur in ſo fern annehmen, als dieſe Glückſeeligkeit mit ihrem eignen Intereſſe harmonirt. Wenn dieſe Harmonie nun nicht anders möglich iſt, als dadurch, daß das Bedürfniß der Sinnlichkeit dem ihrigen untergeordnet wird, erhalten wir nicht auf dieſe Art ein reines Syſtem der Moral? — Der Wunſch nach Glückſeeligkeit fragt an und für ſich nicht nach Uiberlegung, nur nach Befriedigung, ſei's, auf welche Art es wolle. Eine Handlungsweiſe nach dem Triebe der Natur iſt blind? Wie kann ſie, ſich ſelbſt gelaſſen, Gemeinſchaft mit dem deutlichen Gedanken an Pflicht haben? Indem die ſinnliche Natur dem Vernünftigen das Streben nach Glückſeeligkeit nothwendig macht, iſt der Gegenſtand des Strebens noch nicht einmal deutlich gedacht. Die verſchiedene Art, wie das Gefühlvermögen von den äußern Dingen afficirt wird, gibt der denkenden Kraft erſt den Stoff an die Hand, woraus ſie noch vor aller übrigen dar-

auf

auf abzielenden Thätigkeit das Gebäude der Glückſeeligkeit in Umriß bringt, und ſich die Verbindung und das Verhältniß der verſchiedenen Theile deſſelben in der Idee darſtellt. Denn bald wird die Sinnlichkeit von dieſem, bald von jenem Gegenſtande angenehm gerührt; ein einzelnes Gefühl folgt dem andern, und jedes wird von einem folgenden verdrängt. Wie ſoll nun in dem Wechſel ſo unzählig Reizungen ein Mittelpunct fixirt werden, auf welchen Alles collineirt, wenn der Verſtand nicht dieſen Reizungen ſein deutliches Bewußtſein zugeſellte, und ſich von den mannichfaltigen Gütern Begriffe bildete, welche die Vernunft verbindet und gegen einander würdigt? Wenn nun durch die bloße Sinnlichkeit nicht einmal ein Ganzes der Glückſeeligkeit möglich wird, ſo daß der Menſch im leidenden Zuſtande der wechſelnden Eindrücke keinen Geſichtspunct ſeiner Bemühungen faſſen kan, wie kan von einer von der Natur auferlegten Pflicht die Rede ſein, ihren Zweck zu realiſiren, von einer Pflicht, deren erſtes Erforderniß, der beſtimmte allgemeine Ausdruck, nur durch die Beziehung auf die Vernunft, und alſo auch nur durch Vernunft gegeben werden kan? Iſt aber die Pflicht, Glückſeeligkeit zu ſuchen, nur das

Pro-

Product der Vernunft, ſo muß ſie ja dem Zwecke dieſer unterworfen bleiben, und das Ziel der Glück-ſeeligkeit kan folglich nicht neben das Ziel der Vernunft auf der gleichen Höhe aufgeſtellt werden.

Mich dünkt, daß der einzige Weg, ein völlig geſchloſſenes, in ſich verbundenes Syſtem der Moral zu Stande zu bringen, das Feſthalten an dieſen Grundbegriffen und Grundſätzen iſt, und das Wankende der Rappiſchen Darſtellung iſt bei aller Vorſicht und Bemühung um Klarheit und Beſtimmtheit ſelbſt im Ausdrucke nicht zu verkennen. Man glaubt oft den puren Eudämoniſten zu hören, der Alles nur auf Glückſeeligkeit berechnet, ohne von einem abſoluten Regulative der Vernunft etwas wiſſen zu wollen. So erklärt er S. 80. die Harmonie mit der Sittlichkeit, unter deren Bedingung Glückſeeligkeit realiſirt werden ſoll, dahin, daß man ſich hüte, um eines gegenwärtigen geringern Vergnügens willen ein entferntes wichtigeres aufzuopfern. Iſt hier nicht eine ganz eigennützige, epikuriſche Sittenlehre? Iſt hier nicht alle Farbe der Moralität gänzlich verwiſcht? Nur Vergnügen in beiden Wagſchalen — geringeres und wichtigeres [hierüber kan doch nur das ſtärke-

re,

re, und ſchwächere mehr oder weniger zu befriedigende Gefühl der Luſt den Ausſpruch thun] nicht einen Blick auf die höhere Beſtimmung des Menſchen, nicht einmal auf ſeine Selbſtzufriedenheit! Und warum wird des Zweifels, daß die Pflicht ſo oft Reſignation auf die Stillung der Bedürfniſſe fordert, und zwar ohne die Hoffnung eines ähnlichen Erſatzes, blos um die Priorität der Rechte der Vernunft zu behaupten, ſo gar nicht gedacht? Wer Fug und Recht dazu hat, mir ein Bedürfniß abzuſchneiden, ohne darnach zu fragen, wie viel es mir werth iſt und ſein muß, der hat gewiß auch das Recht, die Art und Weiſe und die Bedingungen vorzuſchreiben, unter denen ich Genüſſe zu ſuchen habe. Und wenn dieß Recht ihm zuſteht, ſo darf ich doch wohl nie von dem Hauptziele ſeiner Gebote abſehen, ſo muß der erſte Blick allemal auf ſeinen Willen gerichtet ſein. Wenn der Menſch (S. 82.) dadurch, daß er tugendhaft iſt, auf die beßte Weiſe für ſeine Glückſeeligkeit ſorgt, ſo erſcheint doch die Tugend als bloßes Mittel, Glückſeeligkeit als ihr Zweck. Wer kan es nun unvernünftig finden, Tugend in der Abſicht auszuüben, um zur Glückſeeligkeit (von welcher Gattung ſie ſei) zu gelangen, und die Geſinnung und Handlung nicht für

tugend=

tugendhaft zu halten, die zur Glückſeeligkeit nicht ſo viel beiträgt, daß der Verluſt, den ich um ihretwillen leiden mußte, erſetzt wird? Oder wie will man, zumal für die Gegenwart, behaupten, daß die mit der Tugend unzertrennlich verbundene Selbſtzufriedenheit jeden Verluſt an Glücksgütern erſetze, zumal, wenn man erwägt, daß die Glücksgüter neuen Stoff für die Tugendübung darreichen, und alſo einen wichtigen Zuſatz zur Selbſtzufriedenheit geben können?

Wie die reine Vernunft Principien der Glückſeeligkeit begründet, dieß vollſtändig zu zeigen, liegt außer der Sphäre dieſer Abhandlung. Wir verweiſen deshalb auf die Schmidiſche Moralphiloſophie. Nur das ſei uns noch erlaubt, zu bemerken, wie viel der Zweck der ſinnlichen Natur durch die Unterordnung unter den Zweck der Vernunft gewinnt. Kömmt es blos auf das Gefühl an, zu beſtimmen, ob der Menſch nach dieſem oder jenem Gute ſtreben ſoll, ſo wird er es hundertmal nicht thun, weil ſein Gefühl jetzt nicht für den Genuß geſtimmt iſt, den er ſich davon vorſtellt; aber die Vernunft kennt es einmal als ein Gut, deſſen Beſitz zur Beförderung ihrer Wirkſamkeit beitra-

gen wird, und im Widerſpruche mit dem gegenwärtigen Gefühle dringt ſie darauf, daß er ſich in den Beſitz deſſelben ſetze, der ihm hernach ſo wohl thut. Oder wie oft wird die Nothwendigkeit der Pflicht jene natürliche Trägheit, jene ſchädliche Liebe zur Ruhe und Bequemlichkeit überwinden müſſen, die die Möglichkeit, ſich in eine erwünſchte Lage zu ſetzen, lieber ungenutzt läßt, als daß ſie etwas von der eingebildeten Süßigkeit ihres Schlummertraums einbüßte. Doch dergleichen Fälle abgerechnet, verliert derjenige, der alles in Bezug auf die ſelbſtſtändige Würde der Vernunft thut, ſelbſt von ſeiner Glückſeeligkeit nichts gegen den, der die letztere zum Nachtheile jener beabſichtigt. Der Rationaliſt auf dem Wege der Vernunft findet ungeſucht Befriedigung für ſeine natürlichen Triebe, und verſichert ſich den Adel ſeines Geiſtes; der Empiriſt gibt dieſen Adel Preis, ohne deshalb mehrern und innigern Genuß davon zu bringen.

E n d e.

Die wichtigſten Druckfehler.

S. 16. Z. 2 von unten ſtatt würde lies würden.
— 26. — 6 von oben ſtatt Elator lies Elater.
— 32. — 13 von oben ſtatt denjenigen l. demjenigen.
— 37. — 9 v. u. ſt. zerſtört l. geſtört.
— 46. — 7 v. u. ſt. dieſem l. dieſen.
— 54. — 10 v. u. ſt. nun l. nun.
— 56. — 11 v. u. iſt nach Verfahren hinzuzufügen und.
— 64. — 7 v. o. ſtatt der l. des.
— 65. — 12 v. u. ſt. aufopfern l. aufopferte.
— 70. — 7 v. o. ſt. jeden l. je den.
— 80. — 1 v. o. ſt. vernünft l. vernünftig.
— 80. — 2 v. u. ſt. mehrern l. mehrere.
— 85. — 7 v. u. ſt. handele l. handeln.
— 105. — 6 v. u. ſt. Geſchwindigkeit l. Geſchmeidigkeit.
— 120. — 6 v. o. ſtatt er l. der.
— 120. — 11 v. u. ſt. dürfte l. durfte.
— 120. — 9 v. u. ſt. wird l. wirkt.
— 127. — 3 v. u. ſt. zu l. zur.
— 128. — 7 v. u. ſt. ſei l. ſein.
— 144. — 10 v. o. ſt. erreicht l. erreichen.
— 153. — 1 v. u. ſt. denn l. dem.
— 157. — 9 v. u. ſt. Befolgungen l. Befolgung.
— 164. — 2 v. u. ſt. Catechorien l. Categorien.
— 166. — 3 v. o. ſt. könnte l. konnte.
— 173. — 5 v. o. ſt. deſtelliren l. deſtilliren.
— 179. — 9 v. u. ſt. Beurtheilen l. Beurtheilern.
— 183. — 2 v. u. ſt. an l. am.
— 196. — 3 v. u. ſt. da l. das.
— 197. — 3 v. u. iſt nach auch hinzuzuſetzen nicht.
— 206. — 4 v. o. ſt. deſperate l. disparate.
— 206. — 5 v. o. iſt nach wenn hinzuzuſetzen man.
— 209. — 4 v. o. ſt. wenn l. wem.
— 210. — 12 v. u. ſt. ſelbſt l. Selbſt.
— 214. — 13 v. o. ſt. nicht l. nichts.
— 219. — 3 v. o. ſt. nach l. noch.
— 221. — 11 v. o. ſt. für ſich l. ſich für.
— 229. — 7 v. o. ſt. ſon= l. ſondern.
— 245. — 6 v. o. ſt. alle l. allen.
— 255. — 5 v. o. ſt. dankbares l. denkbares.
— 271. — 13 v. o. ſt. dem l. den.

Universitätsbibliothek Augsburg

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Gebhard, Friedrich Heinrich,

Ueber die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen

Gotha 1792

Ph.pr. 1407 x

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042517-7

VD18 11493895